



**TOMAR TIERRA, ECHAR RAÍCES.
PRÁCTICAS ARTÍSTICAS COLABORATIVAS PARA
LA FORMACIÓN DE COMUNIDAD.**

Irene Trapote Carpintero.

Tutora: Bárbara Fluxá Álvarez-Miranda

Trabajo de Fin de Grado (2019/20)

Facultad de Bellas Artes.

Universidad Complutense de Madrid.

Las distintas opciones de vivienda que se ofrecen son lugares idóneos para la inmunidad, y con ello, son cunas de atomización: dan lugar al sujeto idiota, contento consigo mismo por haber sustituido todo principio de comunidad por el principio de comodidad. (Consejo Nocturno, 2018, P.55-56)

ÍNDICE

1.	INTRODUCCIÓN	3
2.	MARCO TEÓRICO	4
2.1.	QUÉ ES COMUNIDAD	4
2.2.	COMUNIDAD VERSUS METRÓPOLI.....	11
2.3.	COMUNIDAD HOY	16
2.4.	ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN: EL ÁRBOL COMO INDIVIDUO, EL BOSQUE COMO COMUNIDAD	21
3.	PRÁCTICAS COLABORATIVAS EN EL ARTE ACTUAL	24
4.	EL PROYECTO: TOMAR TIERRA, ECHAR RAÍCES	31
4.1.	STATEMENT	31
4.2.	DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO.....	32
5.	CONCLUSIÓN	35
6.	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	36
6.1.	BIBLIOGRAFÍA	36
6.2.	WEBGRAFÍA	37
6.3.	VIDEOGRAFÍA	38
7.	ANEXO	39
7.1.	DOCUMENTACIÓN VISUAL DEL PROYECTO	39

1. INTRODUCCIÓN

En este proyecto se pretende llevar a cabo un estudio teórico que englobe una revisión histórica acerca de lo que ha podido significar “formar comunidad”, y lo que puede significar en la actualidad. Se pretende también estudiar cómo la dinámica urbana, o de la metrópoli, dificulta la formación de comunidad a la que se aspira, comentando formas que sí son viables y abogando en este caso por la práctica artística colaborativa. Se presentarán diferentes formas de comunidad (tanto a lo largo de la historia como en la actualidad), se plantearán prácticas comunitarias generadas desde el arte (que permitirá entender cómo el arte es un buen medio para afrontar esta temática), y se hablará de por qué ésta dinámica se conforma como un nuevo sistema contrario al de la metrópoli. Al investigar desde el arte, se planteará, como proyecto artístico, la acción colectiva de formación de un bosque comestible “Tomar tierra, echar raíces”; introduciendo en el discurso la idea de bosque como comunidad, y de árbol como individuo pleno.

La investigación sirve para cuestionar los valores de productividad dados por el sistema y la “metrópoli global integrada”, proponiendo otras formas de relación con el entorno y con las personas, y funcionando de una manera más próxima a la comunitaria. Además, en la actualidad resulta necesaria tanto la acción colectiva como la renovación de nuestras formas de organización en todos los sentidos de la vida, aunque en este caso solo se tome el sistema de la alimentación. ¿Cómo entender o empatizar con el entorno sin hacerlo a su vez con otras personas?

Para la sociedad, esta propuesta puede servir como una forma de activación, en la que entender cómo las destructivas dinámicas que nos rodean en nuestro día a día no tienen por qué ser las únicas, y que existen otras formas de entender la vida que no son tan difíciles de alcanzar. Por otro lado, el arte permite acceder a estas ideas de una forma diferente, la sensibilidad del lenguaje artístico permite acceder a nuevas formas de entendimiento del entorno.

2. MARCO TEÓRICO

2.1. QUÉ ES COMUNIDAD

El concepto de comunidad a tratar en este estudio no es solo aquel referido al conjunto en ámbitos específicos, sino el referido a funcionar en comunidad o de forma colectiva. Pero, ¿qué es funcionar en comunidad? La vida comunitaria no es sólo una utopía propia de una novela de fantasía o de las nuevas tendencias de pensamiento como la *solar-punk*¹. La vida comunitaria ha existido a lo largo de nuestra existencia como seres humanos y, además, se ha dado de forma natural en periodos de inestabilidad política e histórica demostrando ser una forma de vida próspera y auto organizada por la gente común en distintas sociedades, que “florece” de forma “natural”. Esta forma de organización social cuenta con una serie de características comunes que se pueden ir recogiendo en todos aquellos ejemplos históricos que se van a analizar en este estudio. Algunas de estas características son la propiedad colectiva o comunal, la organización horizontal, la igualdad, el trabajo libre, la libertad, o el respeto por el entorno. Este estudio histórico puede ser de utilidad para re-pensar nuestro presente y proyectar así un futuro que aúne un pasado digno de reflexionar con nuevas ideas. Ninguno de estos ejemplos podría considerarse como concluyente, son tan solo propuestas; de todas ellas podrán sacarse tanto aspectos positivos como negativos que sin duda facilitarán pensar nuevas propuestas para el presente.

La gran Historia que se nos enseña, desde muy temprana edad, no es sino aquella que sirve para asentar y proteger lo ya establecido, es aquella que refuerza las bases del sistema. Para alcanzar una visión más real, o al menos más verdadera, donde se pueda dar cabida a otras visiones propias de las pequeñas historias, debemos releer, reinterpretar y repensar nuestra Historia. Debemos llevar a cabo una revisión histórica que nos dé luz sobre aquello que oficialmente se oculta. La idea de progreso, sustentada en esa gran Historia con mayúsculas, evita, oculta y silencia constantemente aquellos hechos históricos referidos a la resistencia social frente al sistema vigente, entre ellos, las formaciones de comunidades o resistencias de las mismas, así como los períodos históricos donde éstas toman crucial importancia.

2.1.1. Sociedades prehistóricas

La historiadora y socióloga Riane Eisler (1987) realiza un fascinante estudio partiendo de las imágenes artísticas, de cómo aparece el patriarcado en la Edad Antigua y de cómo todas aquellas sociedades anteriores a la expansión de este tipo de sistema, tendían a la igualdad de género e incluso al matriarcado. Como bien ejemplifica la autora, la imagen del hombre paleolítico arrastrando a la mujer paleolítica por su cabellera, entra en nuestro imaginario desde la infancia, representada incluso en los dibujos animados, pero esto es completamente falso, sirve para asentar las bases del patriarcado en el “siempre ha sido así” en lugar de llevar a cabo un análisis real sobre el pasado y su repercusión en el presente.

Las esculturas denominadas *Venus de Willendorf* y otras pequeñas figuras paleolíticas de cuerpos femeninos, también consideradas venus, se han entendido como “cánones de belleza paleolítica”. Aparece aquí la gran “distancia histórica” no tomada en cuenta para analizar estas producciones artísticas; perdurando la visión de la sociedad patriarcal de donde procedían los primeros estudios arqueológicos y sus interpretaciones, la gran mayoría del siglo XIX. Posteriormente, a finales del siglo XX, se comienza a investigar acerca de cómo estas figuras podrían haber sido: en primer lugar, formas físicas para la adoración al cuerpo femenino como representación de la fertilidad y la feminidad, y con ello de la donación de vida; y, por otro lado, como figuras de estudio de las fases del embarazo, realizadas, además, por las mismas mujeres.

En el primer caso, se parte entre otras, de conchas con forma de vagina, ocre rojo en enterramientos, las figuras de las venus, o las figuras híbridas entre mujer y animal llamadas “monstruosas” por algunos autores. Se demuestra como todas ellas guardan una relación en cuanto a un culto en el que los poderes sustentadores de vida de la mujer jugaban un papel principal. Eisler habla también de cómo en este momento, cuando el ser humano comenzaba a ser consciente de su propia existencia, y de su relación con otras personas, animales, y el resto de la naturaleza, comienza a ser consciente también del hecho de que la vida emerge (de forma directa) del cuerpo de la mujer (Eisler, 1987).

¹ Tendencia de pensamiento surgida, en 2008, que aboga por un futuro sostenible tanto social como ambientalmente, basado en la vida en común pero también con raíces en la tecnología y la ciencia ficción.

De aquí, surgen religiones posteriores centradas en el culto a la *Diosa madre* o *Madre Tierra*, como un complicado proceso de conexión entre diferentes hechos debido a esta toma de conciencia y partiendo de estas primeras manifestaciones artísticas. Este culto se conformaba por tanto como una forma de alabar la capacidad del cuerpo femenino para dar vida y para cuidarla, de la misma forma que la naturaleza hacía con estas sociedades, ya que dependían al completo de su entorno para sobrevivir. Se asemeja, por tanto, a lo femenino con lo natural, pasando al plano divino.

Y parecería igualmente lógico que el hecho de que tanto la vida humana como la animal se generen a partir del cuerpo femenino y que, al igual que las estaciones y la luna, el cuerpo de la mujer también atravesase ciclos haya llevado a nuestros antepasados a ver los poderes sustentadores y donantes de vida en el mundo en forma femenina, en lugar de masculina. (Eisler, 1987, P.6)

En el segundo caso, estudiado en profundidad por la investigadora en historia y arqueología Catherine Hodge McCoid junto con su compañero del departamento de arte LeRoy D. McDermott (1996), se valora la posibilidad de que las propias mujeres sean quienes, tomando su cuerpo en estado de gestación como ejemplo, realizan estas pequeñas figuras que pueden haber servido como guía o ejemplo para futuras madres a lo largo de su embarazo. En el estudio se explica debido a la perspectiva que se tiene al mirar el propio cuerpo sin un espejo “(...) a menudo extrañamente dobladas, piernas anormalmente cortas que se estrechan hasta un punto redondeado o pies desproporcionadamente pequeños. (...) Es posible que desde que estas imágenes se descubren, hayamos simplemente estado mirándolas desde el punto de vista incorrecto.”

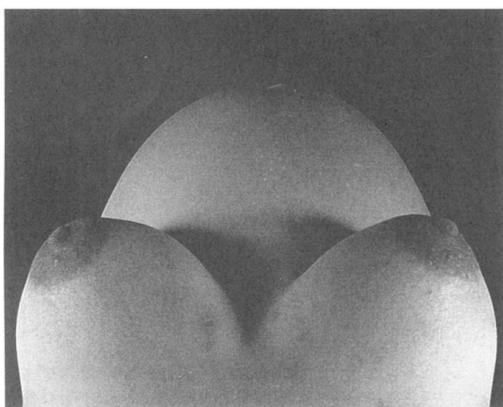


Figure 4

View of her own upper body by 26-year-old female who is five months pregnant and of average weight.

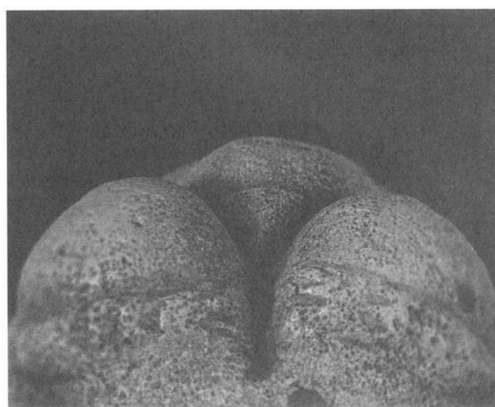


Figure 5

View of upper body of Willendorf figurine from same perspective used in Figure 4.

Fig. 1. (1996) Imágenes comparativas del estudio de Hodge y McDermott. [Figura] Recuperado de https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1vlaA47f1bPV_Rl8JhSV6XAk369EHiXWb?hl=es

En este caso cabe destacar la importancia de ser las mismas mujeres las creadoras de estas piezas con un fin didáctico y aplicable a la convivencia en comunidad, y no el hombre con un sentido fetichista y sexual como se interpreta desde la arqueología occidental moderna. En cuanto a esta situación en las interpretaciones históricas realizadas sobre arte prehistórico, Riane Eisler comenta:

(...) la visión tradicional del arte del Paleolítico principalmente como magia de caza puede verse como una proyección de estereotipos más que como una interpretación lógica de lo que se ve. Y también lo puede ser la explicación de las figuras femeninas paleolíticas como objetos sexuales o como expresiones de un culto primitivo a la fertilidad. (1987, P.5)

No debería dejarse escapar tampoco el hecho de que el concepto de venus nos llega desde la simbología mitológica romana, pasando por su explotación visual a lo largo de la historia del arte, sin dejar de lado que no era otra que la diosa del “amor, la belleza y a fertilidad” y que surgía de la equivalente griega, *Afrodita*, diosa de la “belleza, la sexualidad y el amor”. Ambas sociedades, aunque sumamente patriarcales, mantenían en esta figura el antiguo concepto de Diosa madre explicado anteriormente y ya tergiversado. Sobre este concepto, aunque perdido en la gran mayoría de las sociedades y civilizaciones entrado el Neolítico y la posterior Edad Antigua, se tienen referencias de que la civilización cretense antigua (antes de ser absorbida por el imperio griego) mantenía a la Diosa madre proveniente de la tradición de los pueblos paleolíticos, y que, además, funcionaba de forma igualitaria en lugar de patriarcal.

Una de las representaciones recurrentes respecto a la feminidad es la serpiente; cabría destacar aquí el mito de Lilith, proveniente de la mitología hebrea, en el que se demoniza tanto a la mujer como a la serpiente, símbolo de feminidad. Estos escritos demuestran ese salto al patriarcado que se da en el Neolítico, “verdadero cimiento de la civilización patriarcal” diría Casilda Rodríguez:

¡Cómo se entiende ahora el triple mandato encadenado de Yavé: el hombre te dominará, pondré enemistad entre ti y la serpiente (la representante en la antigüedad de las fuerzas telúricas en general y, en algunas culturas, la sexualidad de la mujer en particular) y parirás con dolor! (2014, P.27)

Esta idea de la serpiente como símbolo de lo femenino es visible en la Diosa de las serpientes, figura cretense que muestra también cómo se representa a las mujeres cretenses: con vestidos que dejaban los pechos descubiertos. De la misma forma, las representaciones de los hombres suelen ser con ropa que deja los genitales muy marcados. Estas representaciones, exaltando notablemente la sexualidad de ambos, hablan de la concepción acerca de la misma sexualidad y libertad sexual en Creta. Otro ejemplo, entre muchos otros, puede ser el deporte tradicional que se practicaba en esta civilización, donde ambos sexos participaban, unidos.

Se demuestra de esta forma, por tanto, que el patriarcado no siempre ha estado ahí, que la existencia de un sistema igualitario es posible, y ya ha sido así, y que descubrimos los comportamientos de estas sociedades gracias a su arte, que huye también de la desigualdad de género.

Volviendo a la época paleolítica, si observamos la cueva francesa de Lascaux por ejemplo, veremos que cuenta con una pared repleta de huellas de manos en negativo. Manos grandes y pequeñas, superpuestas unas sobre otras, probablemente realizadas en diferentes momentos y por tanto creando espacio. Un espacio colectivo, un espacio para la comunidad y para la comunicación. Otra cueva, también en Francia, que nos muestra huellas de manos es la de Chauvet. Sobre esta, el documental *La cueva de los sueños olvidados* (2010) de Werner Herzog explica cómo gracias a la observación de una pared llena de huellas de manos, de una mano para ser exactos, una mano con un meñique torcido, se consigue determinar que pertenece a una persona de aproximadamente un metro ochenta. En el documental, se muestra el camino que esa misma persona seguía hace millones de años, recorriendo la cueva con sus marcas de la mano con el meñique torcido, desde la parte más externa de la cueva hasta las partes más internas, donde se encuentra la pared completa. ¿Qué pretendería este personaje sino comunicar o conversar?

Acercándonos al territorio peninsular, la cueva de El castillo contiene la pintura más antigua de Europa, con 40.000 años. Una galería de puntos llevados a cabo por diferentes personas, por un colectivo y no por un único ser humano. Esto se explica porque se encuentran a diferentes alturas y los análisis científicos han determinado que fueron realizadas con milenios de diferencia, utilizando diferentes técnicas, pero siempre respetando la forma circular². Las más antiguas realizadas escupiendo el pigmento directamente, otras posteriores soplándolo con herramientas en forma de tubo. Se encuentran, además, entre estos puntos, una serie de signos en forma de *L* del tamaño de una mano. Una teoría acerca de estos signos es que podrían haber servido como un lenguaje de caza; o como direcciones, ya que coinciden con el camino a la salida de la cueva.

Esta misma cueva contiene una pared donde se concentran más de cuarenta huellas de manos con milenios de diferencia, todas en negativo, intercaladas con otros signos y un bisonte en posición de alerta. Esta pared es motivo de una investigación acerca del papel de las mujeres en el arte rupestre³ (Dean Snow, 2013) concluyendo que el 75% de las manos estudiadas eran de mujeres. La cueva de El castillo destaca también por la teoría de que varias especies diferentes de *homo* convivieron simultáneamente.

De esta forma, cabe destacar cómo estas sociedades basaban su forma de vida en el bien común, en la cooperación y no en la lucha por la supervivencia basada en el todos contra todos, como algunos afirman. Eran además igualitarias y contaban con una consciencia del cuidado de su entorno que les permitió no

² Queremos destacar cómo la forma circular y con ella lo cíclico se relaciona simbólicamente, de nuevo, con lo femenino.

³ Como se ha mencionado anteriormente, esta es una cuestión históricamente olvidada debido a la concepción patriarcal moderna desde donde se comenzó a estudiar este tipo de arte. ¿Cómo iba a ser posible una interpretación que incluyera a la mujer, si los estudios eran realizados desde una sociedad patriarcal?

explotar ni llegar al fin de existencias de ningún tipo de recurso natural a lo largo de los cientos de miles de años que estas cuevas fueron habitadas. En definitiva, las muestras artísticas de estas comunidades nos demuestran una huida de lo individual en cuanto al arte y una tendencia a la colectivización que podremos proyectar también sobre su forma de vida.

2.1.2. Sociedades tribales.

La realidad es que las sociedades prehistóricas analizadas en el anterior apartado podrían considerarse como el arte tribal europeo, entendiendo que este territorio no fue colonizado por la civilización moderna (como ocurre en América, por ejemplo) sino por las civilizaciones provenientes del Creciente Fértil. Los ejemplos de éstas dinámicas que sí llegan hasta nuestros días se encuentran entre las sociedades tribales que aún resisten en diferentes lugares de África, Oceanía o América.

Si partimos de que uno de los factores más influyentes para la aparición del ser humano es el lenguaje y por tanto la comunicación, es completamente comprensible que todas estas sociedades entendieran “el don de la palabra” como algo admirable (Clastres, 1974). Pierre Clastres, que estudia ampliamente la sociedad tribal, habla de aquello que llamamos propiedad, intentando buscarle un sentido histórico a la propiedad privada:

¿Pero por qué tendría que aparecer la propiedad privada en un tipo de sociedad que ignora, porque la rechaza, la propiedad? ¿Por qué algunos quisieron proclamar un día: “esto es mío”, y cómo los demás dejaron establecerse así el germen de lo que la sociedad primitiva ignora: la autoridad, la opresión y el Estado? (P.216)

Daniel Quinn (1992) toma también a este tipo de sociedades como referentes de gran importancia para dar a entender en gran parte de su obra cómo esta forma de vida (la contemporánea) no es la que funciona para el ser humano. Explica entre mitologías, metáforas y datos antropológicos, cómo la organización de las sociedades primitivas y tribales sí funciona para el ser humano y para el entorno del mismo, mientras que el sistema global actual no hace más que demostrar ser incorrecto e insostenible, prediciendo así, en 1992, un colapso del que se habla ya desde todas las disciplinas científicas. De esta forma, no se pretende romantizar o angelizar lo tribal, sino remarcar que, con sus más y su menos, conforman un tipo de organización social que continúa funcionando hasta nuestros días.

El autor propone una serie de teorías sobre cómo pudieron surgir las jerarquías sociales en las primeras sociedades precursoras de las civilizaciones, marcando como primordial la aparición de la agricultura en el Creciente fértil, produciendo un exceso de alimento que produce a su vez un aumento exponencial de la población. Ante este excedente continuo de alimento, aparece también la necesidad de almacenar el mismo, produciendo ya una limitación en el acceso de ese alimento almacenado, y protegido por unos pocos; hablamos ya de una propiedad no colectiva. Junto a esto, se analiza también cómo el trabajo deja de ser libre y se vuelve una obligación que ocupa más tiempo del necesario en la vida del ser humano (Quinn, 1996). Riane Eisler nos habla también de una sociedad cercana a estos hechos, la de Catal Huyuk, organizada también de forma colectiva, donde afirma que:

Las mujeres Ancianas o cabezas de clan administraban la producción y distribución de los frutos de la tierra, que se consideraban como pertenecientes a todos los miembros del grupo. (...) Ambos, tanto mujeres como hombres – incluso a veces, como en Catal Huyuk, gente de diferentes grupos raciales – trabajaban cooperativamente para el bien común. (Eisler, 1987, P.42-43)

Por otro lado, en cuanto a la relación con el entorno, es sabido como estas sociedades se consideran pertenecientes a esta Naturaleza, mitificada a su vez en ocasiones, y conformándose también como una figura de respeto. De ahí que un gran número de sociedades primitivas contaran con la Diosa Madre ya analizada anteriormente como una de sus principales divinidades.

En cuanto al arte de estas sociedades, cabría destacar el fin del mismo. No podemos entender el arte aborigen desde lo que entendemos por arte en la tradición occidental, ya que sus intenciones, al igual que las prehistóricas, son completamente diferentes. Sobre esto, Gombrich (1950) explica:

Entre esos primitivos no existe diferencia entre construcción útil y creación de imagen, en cuanto a la necesidad concierne. (...) No podemos esperar comprender esos extraños comienzos del arte sin tratar de introducirnos en el espíritu de los pueblos primitivos y descubrir qué clase de experiencia en la que les hizo imaginar las pinturas, no como algo agradable de contemplar, sino como objetos de poderoso empleo.

Se dice que el arte tribal es una cultura de carácter mágico, o sea, con una simbología especial de cada comunidad que utiliza sus objetos culturales en los rituales. Esta simbología específica invade también objetos de uso cotidiano, dotándolos de un valor especial, y también objetos utilizados para *el* ámbito festivo. Por otro lado, esta simbología específica, es también la precursora de la escritura. Si el arte es una forma de lenguaje que en este caso se conforma en función de unos símbolos o signos que llevan a unos significados específicos, nos encontraremos ante aquello que podríamos considerar un escrito.

Si consideramos la extraña mentalidad que creó esos terribles ídolos, podemos comprender cómo la realización de imágenes en esas civilizaciones primitivas no se hallaba relacionada solo con la magia y la religión, sino que también era la primera forma de escritura. (Gombrich, 1950, P.53)

En relación a la escritura, el arte aborigen australiano puede presentarse como un gran ejemplo. Aun siendo una cultura colonizada, estos pueblos persisten y puede verse como en los mismos lugares donde se encuentran algunas pinturas con muchos años de antigüedad, estas personas siguen añadiendo signos; siguen ampliando su historia. Es curioso, además, cómo este arte entra en el circuito artístico contemporáneo occidental. ¿Significa esto una pérdida de esa simbología inicial?

2.1.3. Pueblos prerromanos.

Enlazando las sociedades prehistóricas con las tribales, y acercándonos de nuevo geográficamente, podemos considerar a los pueblos prerromanos como la continuación de “lo tribal europeo”. En el caso del territorio astur encontraremos gran cantidad de piezas de bronce, ya que se componía como una sociedad castreña experta en metalurgia, en especial de bronce, hierro y en incluso oro en la parte central de Asturias. La utilización de metal y los restos arqueológicos de armas, demuestra que eran pueblos combativos; se dotaba, además, a estas armas de cierto valor estético ya que se dice que los romanos acuñaban imágenes del armamento de los pueblos vencidos en sus monedas, como en las guerras cántabras (Maya y Cuesta, 1995). En relación con esto, se encuentran a lo largo del territorio astur diferentes diademas de bronce que representan a guerreros portando dagas, en otras con lanzas, o con personajes a caballo y cogiendo grandes jarrones acompañado de figuras de peces.

La visión que se daba desde el mundo clásico de los pueblos indígenas solía ser parcial y tendenciosa. A medida que las costumbres cambian y se distancian de las romanas, se califica a una sociedad de bárbara y poco civilizada. Esta idea se deja traslucir en los tratados de los escritores clásicos, quienes subrayan la inferioridad cultural de aquellos modelos de vida comparados con los de roma. Es evidente que esas versiones, un tanto colonialistas, ocultaban un mundo mucho más rico y complejo que el reflejado en las visiones de los vencedores. (Maya y Cuesta, 1995, P.70)

Esta idea colonizadora y del progreso que ya los romanos demostraban en esta época, puede trasladarse a otros muchos momentos de nuestra historia. En este caso puede desmentirse gracias a los restos arqueológicos en diferentes castros astures donde se encuentran las mencionadas diademas, cinturones, fibulas, brazaletes y collares entre otros objetos personales, o incluso pinzas de depilar o navajas de afeitar, demostrando un interés en estos pueblos por la estética y por el cuidado y la higiene personal.

La utilización de metales y la fabricación de armas, fosos rodeando los poblados, y los estacionamientos estratégicos (cabos y montes) de estos castros astures demuestran de nuevo su espíritu combativo, algunos dicen que la transición romana fue pacífica, pero la realidad es que estos pueblos resistieron, como muchos otros, a la romanización. Sobre la utilización de metales en orfebrería por parte de estos pueblos, Alicia Perea comenta:

Pero, en realidad, lo que nos interesa de su aparición es que prueban la puesta en marcha de dos procesos decisivos en el desarrollo cultural de la zona: primero, su participación en la llamada “comunidad atlántica”, donde empieza a establecerse una serie de vínculos de intercambio e intereses económicos relacionados con la metalurgia; y segundo, el comienzo de una jerarquización social, en la que unos individuos pueden hacer ostentación de riqueza en sus vestimentas, mientras que otros no tienen acceso a ella. (Perea, 1995, P.78)

De todas formas, si así fuera, se habrían encontrado en las formaciones castreñas viviendas de distintos tamaños, pero eran todas iguales, por tanto, la riqueza debía estar repartida en la comunidad y con ello el poder, que no caería en una figura única y mandataria como se entendería en la contemporaneidad, sino en todo el colectivo, conformándose así como sociedades horizontales. Apoya este punto de vista, por ejemplo, Riane Eisler, quien remarca cómo la sociedad de la civilización cretense antigua era igualitaria en cuanto a

género, pero no en cuanto a grupos sociales; tal y como puede deducirse al estudiar cómo sus viviendas estaban formadas, habiendo algunas mucho mayores y con distribuciones diferentes a otras.

Además, los pueblos prerromanos no sólo contarían con una sociedad igualitaria en cuanto a jerarquías sino también en cuanto a género. Se dice que en las sociedades castreñas del norte peninsular eran las mujeres quienes gestionaban los tiempos de la comunidad. No es de extrañar que los escritos procedentes de generales romanos (sociedad sumamente patriarcal) destacaran también en este sentido a estos pueblos como bárbaros o salvajes, como hace Estrabón en su Libro III de la Geografía de Iberia:

(...) como también fortaleza, no solo de los hombres, sino también de las mujeres. Estas cultivan el campo, y cuando paren mandan acostar en su lugar a los maridos⁴, y los cuidan (...) entre los cántabros el hombre dota a la mujer, las hijas son herederas (...) las mujeres tienen cierto imperio en los maridos, lo cual no es muy civil. (1787, P.267)

Otro pueblo prerromano digno de estudio, es el celtíbero. “Es preciso mencionar que los Celtíberos construyeron una sociedad demográfica, moral, fraternal, ecológica, eficiente y próspera que no tenía jerarquías sociales ni Estado” (Rodrigo Mora y Escribano Maenza, 2019). Este pueblo fue masacrado por el Imperio Romano, demostrando, una vez más, el carácter brutalmente colonizador de esta civilización.

2.1.4. La Alta Edad Media.

En relación con Roma, cabría destacar la cantidad de propuestas y luchas que aparecen en contra de este imperio y con la intención de formar comunidades igualitarias, desde el cristianismo primitivo, pasando por los últimos años de decadencia de Roma y llegando hasta la Alta Edad Media.

El cristianismo primitivo, aunque sus ideas reales no hayan llegado hasta nuestros días (habiendo sido tergiversado sobre todo tras su posterior apropiación por parte del Imperio Romano) y aun siendo una religión “salvacionista” más (como diría Daniel Quinn); tiene una serie de características muy interesantes, que rompían fuertemente con las ideas anteriores provenientes por un lado desde la mitología judía y por otro desde la opresión de Roma.

A diferencia de otras religiones y filosofías, como las orientales, su antagonista es el poder, el Estado, en aquellos tiempos Roma, enemigo de las virtudes personales y de la libertad individual, de forma que rechaza el gregarismo y propone el comunalismo como única vía para erigir sociedades libres, dado que éste establece relaciones de respeto y afecto entre personas. (Rodrigo Mora y Escribano Maenza, 2019, P.19)

Por otro lado, Riane Eisler también habla de este cristianismo primero al analizar cómo partiendo de una sociedad y mitología sumamente patriarcal como era la judía, aparece una nueva rama de pensamiento que, partiendo del amor al prójimo como premisa, vuelve a introducir lo femenino en la mitología. Aspectos como el diálogo, la bondad o la igualdad venían dados por aquella mitología sobre lo horizontal y lo femenino en cuanto a sociedad, que el cristianismo primitivo recupera, teniendo incluso características de tipo matriarcal. Esta ideología se contraponía a lo vertical (opresor), patriarcal, la fuerza y la guerra, entendido como masculino simbólicamente, que predominaba tanto en la sociedad judía como en Roma.

También como propuesta de resistencia ante Roma surge en el siglo III en el noroeste de Galia la rebelión bagauda, que se repite en el siglo V en la zona de la actual Navarra:

(...) allí se dio una sociedad antagónica a Roma y que regían la “ley natural y la del bosque”, a la vez que “las sentencias capitales se pronunciaban bajo los robles”. Estas y otras referencias indican que los bagaudas eran independientes política, jurídica, económica y culturalmente, y que recuperaron la tradición prerromana, especialmente celta, de autogobierno mediante asambleas llevadas a cabo debajo de grandes árboles. (Rodrigo Mora y Escribano Maenza, 2019, P.23)

En el momento en que el Imperio Romano comenzaba a decaer, surgen también monasterios que, recuperando aquel cristianismo primitivo, se posicionaban en contra de Roma y del poder de la Iglesia, proponiendo un estilo de vida mucho más austero y buscando un funcionamiento comunitario (Rodrigo Mora y Escribano Maenza, 2019). Una vez cae el Imperio Romano de Occidente, empiezan a aparecer una serie de comunidades que toman un estilo de vida completamente ajeno al Estado y que podríamos considerar como una revolución, la Revolución Altomedieval. Estas comunidades cristianas retoman la

⁴ Aquí Estrabón habla de “la covada”, práctica común en múltiples sociedades igualitarias a lo largo del mundo y de la historia.

tradición prerromana, la del cristianismo primitivo y la bagauda, confluyendo en sociedades libres e igualitarias que, por tanto, no eran patriarcales.

Entre algunas de las características que definirían a este tipo de comunidades, se encuentra la de la abolición del esclavismo. Partiendo de un estado sumamente esclavista como era el romano, estas sociedades recuperan de aquel cristianismo primitivo el valor dado al trabajo manual y propio, sin necesidad de hacer que otro trabaje por ti. Respecto al tema de la propiedad, bajo Roma solo existía la propiedad privada y la del Estado; en estas sociedades se destruye esta idea de propiedad privada absoluta, apareciendo la propiedad comunal, que no afectaba solo a las tierras y pertenecía a todo el conjunto de vecinos, siendo gestionados, además, por ellos mismos, asambleariamente.

En estrecha relación con el sistema de gobierno político concejil estaba el régimen de la propiedad colectiva de la tierra, los bosques, las aguas y de la gran mayoría de los bienes de producción (...), resultando la propiedad privada reducida a poca cosa, dejando a un lado la que pertenecía a la corona como institución, distribuidos sus bienes entre la casa real, la nobleza y el alto clero, tal vez un 20% del total hasta mediados del siglo XIII. (Rodrigo Mora, 2012, P.85)

Mientras que el Estado romano imponía una serie de leyes sobre las propiedades, estas comunidades funcionaban con una especie de ley natural: al entender que la naturaleza no les pertenece, no entienden la propiedad como algo que reglamentar sino como algo conformado para el uso de toda la sociedad pasada, presente y futura. Las asambleas conformaban su ley. Ya no venía ésta dada por el Estado como en el caso romano donde existía una minoría mandataria, sino que eran todas las personas de la comunidad, hombres y mujeres, quienes realizaban la toma de decisiones. Si en algún momento se elegía algún tipo de portavoz, no residía en éste el poder, sino que debía obedecer lo decidido en asamblea, siendo, además, figuras fácilmente revocables.

Estas sociedades negaron también al ejército permanente como otra minoría dedicada al expolio y la conquista. Se conformaban como sociedades horizontales que, a pesar de todo, necesitaban defenderse; por ello se crean las milicias concejiles. De esta forma, se elige a un portavoz cada año junto a otras personas de la comunidad, que no conformaban una minoría social como el ejército, sino que eran personas con su propio oficio. Estas comunidades formadas en lo que se podría llamar como la Revolución de la Alta Edad Media tienen una especial importancia en la Península Ibérica.

Las características comunitarias de estas sociedades altomedievales se proyectan a lo largo del tiempo en la sociedad rural de la península hasta bien entrado el siglo XVIII. La propiedad comunal es un aspecto estudiado ampliamente por David E. Vassberg, quien trabaja en torno a la gestión de las tierras en castilla en el siglo XVI demostrando esa tradición comunitaria que perdura entre la población. “El principio que fundamenta y sirve de punto de partida de la propiedad de dominio público es el de que ningún individuo tiene derecho a tomar para sí mismo y monopolizar los recursos de la naturaleza que se producen sin intervención del hombre. (...) su posesión dependería solo del hecho de utilizarla” (1986).

El autor explica también cómo existían leyes no escritas (derecho consuetudinario) que permitía el aprovechamiento de las tierras de cultivo en determinadas épocas para su utilización por la comunidad, ya fuera para el espigueo o para pasto del ganado. El documental experimental de la creadora Agnès Varda *Los espigadores y la espigadora* (2000) se relaciona profundamente con este aspecto. El espigueo ya casi no se produce en las comunidades agrarias, incluso puede estar perseguido; en la contemporaneidad, el espigueo se da en la ciudad. Pero este espigueo urbano no es ya una forma de aprovechamiento para la comunidad, sino una especie de acción carroñera para quien no tiene otra forma de alimentarse.

Todas las sociedades y propuestas de organización política colectiva analizadas en este apartado nos demuestran cómo la capacidad de vivir de forma igualitaria, libre y en consonancia con el propio entorno sí es posible en la contemporaneidad, ya que no se trata de una tendencia “natural del ser humano” como algunos indican, y tampoco de un problema únicamente de tipo social, sino de una cuestión del sistema económico y político global.

2.2. COMUNIDAD VERSUS METRÓPOLI

Si el concepto de comunidad a tratar en este estudio no es aquel que se refiere a “juntarse para”, a contar con un grupo de personas interesadas en una actividad específica, el concepto de metrópoli que se explicará en este apartado no se referirá tampoco únicamente a la gran ciudad como concreción territorial. Tal y como hemos argumentado anteriormente, funcionar en comunidad implica una serie de características o dinámicas de vida como pueden ser las de igualdad, libertad, autonomía, soberanía popular, o respeto por el entorno. ¿Por qué no es posible funcionar de esta manera en la contemporaneidad? Si en periodos de inestabilidad son estas características las que florecen en el sistema de organización humano, ¿qué es aquello que nos impide que sea así siempre?

Si bien la “metrópoli” puede entenderse como el funcionamiento de las grandes urbes, y también procede de un tipo de espacio determinado, el de la ciudad, la metrópoli ya no depende únicamente de los lugares. La metrópoli ya no está solo en la ciudad, sino que también podemos encontrar esta misma dinámica en el medio rural; porque la dinámica urbana ya no es tan solo territorial sino sistémica, es la dinámica del sistema económico y político global.

2.2.1. Los lugares de la metrópoli.

Se tomará el espacio como primera manera de analizar cómo la dinámica de la metrópoli es la primera en imposibilitar el funcionamiento comunitario y también los lugares de las grandes urbes de dónde éstas dinámicas surgen, de la mano del poder.

En primer lugar, se debería explicar qué es un “no-lugar”⁵. Partiendo de que el lugar es aquel espacio en que convergen los haceres y ocupaciones de los que habitan, o sea, “donde lo humano cobra sentido histórico y antropológico”; podríamos definir el “no-lugar” como aquel espacio carente de identidad humana. El “no-lugar” no es relacional, no es identitario, y tampoco es histórico. Los no-lugares o utopías, son emplazamientos sin lugar real, son “espacios esencialmente irreales” (Foucault, 1968). Estos espacios se contraponen a las heterotopías, especies de utopías donde todos los emplazamientos reales provenientes de la cultura sí se representan; aunque de estos tipos no hablaremos ahora. El “no-lugar”, por tanto, es un espacio controlado o de control, es un espacio que se da en la gran ciudad; creado por las dinámicas del sistema.

La gran ciudad o metrópoli contemporánea, no es solo un lugar sino una dinámica o tipo de funcionamiento sistémico; la metrópoli “por un lado, acaba con los usos y costumbres tradicionales, reprime ese ‘dominio vernáculo’ de los cuidados que está fuera del mercado, neutraliza los tejidos éticos y la memoria colectiva, y, por el otro, formatea y diseña su propia sociedad según los modelos de la productividad (...)” explicaría el grupo de autores Consejo Nocturno⁶ (2018). La metrópoli es la representación física del capitalismo global contemporáneo. Si la función de la metrópoli es pues, redefinir la sociedad en función del sistema, destruyendo toda huella antropológica o histórica de lo humano, la metrópoli irá en búsqueda del “no-lugar”. No es difícil ver cómo a nuestro alrededor, en las grandes ciudades, se propicia cada vez más la pérdida de identidad y se incentiva, ante todo, el consumo. ¿Cómo se produce esto? ¿Cuáles son los no-lugares en la ciudad?

Según Marc Augé, los no-lugares de la ciudad contemporánea (desde mediados del siglo XX) son las carreteras y vías, las estaciones de transporte, el mundo subterráneo del metro, los supermercados y centros comerciales, los hoteles o incluso podríamos extender el concepto (hoy) a los nuevos pisos de alquiler en Airbnb. Todos estos lugares comparten esa falta de identidad e historicidad, y hoy además los no-lugares de la ciudad, son también los parques y las plazas. ¿Cómo hacer de una plaza un “no-lugar”? ¿Cómo entender un lugar de reunión pública, un lugar central en las poblaciones, como algo carente de identidad? Es curioso, además, cómo estos lugares aparecen con mayor rapidez en aquellos barrios o zonas urbanas con mayor capacidad para ser gentrificados. Se extienden rápidamente, destruyendo las dinámicas de barrio y sustituyéndolas por las dinámicas propias de la metrópoli.

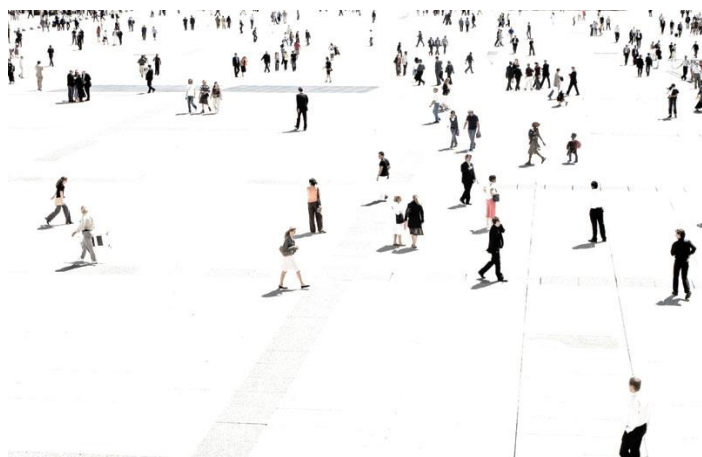
La plaza; entendida siempre como el lugar de reunión, el lugar de descanso, el lugar para el diálogo, el lugar para lo social; se instaura en la metrópoli como el lugar para el consumo. Se quitan los bancos, los árboles,

⁵ Concepto del antropólogo Marc Augé.

⁶ Así se presenta el grupo en su libro *Un habitar más fuerte que la metrópoli* (2018): “El consejo nocturno no es un autor, colectivo u organización. Su existencia —en la órbita del Partido Imaginario o del comité invisible— es solo «de ocasión»: sus miembros se limitan a reunirse en momentos de intervención, porque la intervención es un modo consecuente de escritura que conciben a la altura de esta época. (...)”

la sombra, la hierba o los espacios para el juego, para ubicar en su lugar los bares, cafeterías, terrazas, y tiendas. La única forma de descansar, de sentarse o de estar a la sombra en la plaza metropolitana, es la de consumir sentado en una terraza, bajo una sombrilla y junto a un arbolito metido en una maceta, que quizás, sea de plástico. Se trata entonces de una tendencia a la desocialización del entorno urbano, donde las únicas opciones son consumir, atravesar las calles, o irse. Desaparece el valor social de uso de la plaza pública, para aparecer en ella el valor económico de cambio. Se transforman este tipo de espacios, las plazas, en espacios para el consumo; se deshumanizan. A este aspecto, se suma la imposibilidad legal de reunión en el espacio público sin previo aviso a las autoridades; donde puedes ser disuelto o multado si te encuentras con más de veinte personas.⁷

Y esto no sucede únicamente en las plazas; en determinados barrios, las aceras no tienen árboles y son tan estrechas que no entra ni el carrito de un bebé; son calles pensadas para los coches, no para las personas. La gran mayoría de las metrópolis no están diseñadas para el desarrollo de la vida social, están hechas para favorecer el movimiento (principalmente automovilístico) y para el consumo. Sirven para no asentarse,



sirven para no pertenecer; sirven para estar, tan solo, de paso. Todas estas cuestiones, no son meras coincidencias. Estos no-lugares de la metrópoli pretenden evitar determinados comportamientos propios de cualquier sociedad comunitaria como lo son, el acto de reunirse, del descanso, o de simplemente no utilizar tu tiempo para algo que pueda considerarse productivo o que implique el consumo. El simple hecho de “perder el tiempo” puede considerarse un acto en contra del sistema de la productividad, un acto de resistencia.

Fig. 2. Waisman, D. *El no lugar*. (2009) [Fotografía] Recuperado de <http://danwaisman.com.ar/?portfolio=el-no-lugar&i=1>

En contraposición a esta visión, nos parece posible una clasificación mejor de los espacios en el mundo contemporáneo que sería la de privado, público y común. Los espacios de la metrópoli, donde también se encontrarían los no-lugares, serían los privados y públicos: son aquellos espacios que pertenecen a la gestión del sistema y por tanto todos aquellos que el sistema es capaz de rentabilizar. En este punto apuntamos una apreciación importante en cuanto a la dicotomía de público-privado. Lo público no es lo contrario a lo privado, porque no existe un contrario de éste. Lo público no es “lo de todos”. Lo público es aquello propiedad del Estado y por tanto gestionado por éste. Tal y como argumenta Algarra:

(...) desde la historiografía se acostumbra a decir que toda la tierra era de dominio público (fisco) o de dominio privado (alodio), pero en realidad esta afirmación es inexacta e insuficiente, puesto que el fisco no era un dominio público en el sentido de común o comunal, sino el dominio de una potestad pública. Aquí vemos que, en la historiografía, como en otros ámbitos, a menudo lo que es estatal se confunde con lo que es público. Hay un tercer tipo de dominio, el comunitario o alodio comunal, es decir, la propiedad común de todos los vecinos. (Algarra, 2018, P.93)

Dentro de los espacios públicos y privados, aunque situado en los márgenes del propio funcionamiento metropolitano, se encontrarían los espacios del “tercer paisaje” siguiendo la propuesta de Gilles Clément⁸. Estos lugares podrían considerarse lugares residuo del sistema, muchas veces próximos a los no-lugares. Desde el punto de vista social, se dividen en espacios de naturaleza, de ocio, del espacio improductivo o del espacio sagrado. Son de especial interés aquellos espacios improductivos, que se generan por el “abandono del Tercer paisaje por parte de la institución” (Clément, 2004, P.53). Es decir, estos espacios son los lugares no rentabilizados de la ciudad, que se escapan de la sociedad de control, pero que tampoco sirven para la comunidad; podrían considerarse espacios situados en “los márgenes del sistema”. Este tipo de tercer paisaje es por tanto aquel formado por espacios como muros de obra, solares no edificados,

⁷ Ley Orgánica 9/1983, de 15 de julio, reguladora del derecho de reunión.

⁸ Concepto de Gilles Clément que explica en el “Manifiesto del tercer paisaje” (2004).

espacios bajo los puentes y viaductos, espacios entre carreteras, ... son todos aquellos espacios que no permiten uso alguno para la sociedad y que el mismo sistema genera pero no es capaz de rentabilizar. Son espacios situados en una especie de limbo espacial, que ni el sistema ni la vida comunitaria pueden dar uso, unos por su propia naturaleza como espacio y otros por el tipo de propiedad (privada o pública) que los caracteriza.

Entre estos fragmentos de paisaje no existe ninguna similitud de forma. Sólo tienen una cosa en común: todos ellos constituyen un territorio de refugio para la diversidad. (...) Tercer paisaje remite a Tercer estado (no a Tercer mundo). Es un espacio que no expresa ni el poder ni la sumisión al poder. (PP.10-11)

Los espacios que verdaderamente podrían considerarse como aquellos fuera de la gestión del sistema son por tanto los comunes o comunales. Estos espacios son gestionados por las propias personas del territorio en que se sitúan; son aquellos que pertenecen a la gente y no al sistema. Son aquellos espacios propios de la comunidad. Son espacios donde perdura la identidad territorial, difíciles de desocializar, pero fáciles de absorber por parte de los Estados. Como afirma E.P. Thompson (1974), “siempre fue un problema explicar los bienes comunales con categorías capitalistas. Había algo molesto en ellos. Su existencia misma inducía a hacer preguntas sobre el origen de la propiedad y el derecho histórico de la tierra.”

La lucha por los territorios comunales en España ha sido larga y dura, como afirma Algarra, su destrucción tarda casi el mismo tiempo que su construcción (2018). Esta destrucción comienza de forma débil en el siglo XIII cuando los señores tratan de sustituir los modos de producción campesina por el modo de producción señorial, aunque se trata de un proceso muy lento. Continúa con los cercamientos del Estado borbónico en el siglo XVIII debido a la agricultura extensiva, y “este aumento de la agricultura extensiva es necesario entenderlo dentro de la economía de mercado que se estaba desarrollando y por las exigencias militares del Estado borbónico” (Algarra, 2018, P.172). Este proceso se agiliza de la mano de la revolución liberal (y burguesa) habiendo llegado casi a su desaparición a principios del siglo XX. Actualmente el territorio comunal español es muy escaso, y se encuentra en riesgo de desaparición, muchos de estos antiguos territorios comunales se camuflan ahora bajo la idea de la propiedad pública, y son gestionados por pequeños ayuntamientos. La economía de los comunes y la gestión comunal de estos territorios se explicará en el siguiente apartado.

2.2.2. La pérdida de comunidad.

Aunque hablemos de la pérdida de comunidad en la sociedad contemporánea, esta pérdida comenzó al mismo tiempo aparecían las primeras civilizaciones, y con ellas, las ciudades. El autor Daniel Quinn realiza una serie de análisis acerca de cómo aparecen la agricultura, las civilizaciones, y el poder, y con ellas la pérdida de libertad o de autonomía, entre otras (Quinn, 1997). Esta serie de dinámicas sociales se componen como algo contrario a “lo humano”, justificándose con que, como se puede experimentar actualmente, “no funcionan”. Todos los problemas que afectan al sistema global no son sino fruto del propio sistema, fallido. Quinn aboga por la búsqueda de una nueva forma de vida que “sí funcione” para el ser humano, formada además por la propia gente.

(...) Debéis exigir para vosotros mismos la riqueza que los humanos tenáis desde el principio, que disteis por sentado durante cientos de miles de años. Debéis exigirlos a vosotros mismos la riqueza que arrojasteis para convertirlos en los gobernantes del mundo. Pero no podéis exigir esto a vuestros líderes. Vuestros líderes no lo están reteniendo. No lo tienen para dároslo. Así es como debéis diferir de los revolucionarios del pasado, que simplemente querían que diferentes personas estuvieran dirigiendo las cosas. No podéis resolver vuestros problemas poniendo a alguien nuevo a cargo. (1997, P.191-192)

Volviendo a la metrópoli, el grupo Consejo Nocturno plantea la idea de la “metrópoli global integrada, megafundio planetario de la economía a la vez unificado y difuso”. La metrópoli que no es sólo un lugar sino una dinámica, la metrópoli que no se encuentra únicamente dentro de los límites que entendemos como el espacio urbanizado, o ciudad. La metrópoli que podemos incluso ya encontrar en el espacio rural. La metrópoli, que se ha ya expandido por todo el mundo. La metrópoli que puede estar en cualquier lugar.

Esta dinámica afecta por tanto a todos los espacios posibles, rentabilizando al máximo los mismos. Todos los lugares servirán para el consumo o para la productividad; aquellos espacios aparentemente ajenos a la dinámica urbana servirán pues como lugar mercantilizado para el sector del turismo. ¿Qué ocurre por ejemplo con la despoblación rural contemporánea? Resulta mucho más fácil ejercer el poder sobre aquello que se encuentra cerca, y aunque se propongan por parte de los gobiernos formas poco eficaces de contrarrestar ese abandono de ciertos lugares rurales, no van más allá de la metropolización de los mismos.

El concepto de metrópoli global integrada de Consejo Nocturno puede entenderse también como el propuesto por Guattari: Capitalismo Mundial Integrado o CMI, del que el autor dice “tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera.”. Y añade “el objeto del CMI es un conjunto inseparable: productivo-económico-subjetivo.” (Guattari, 1989, P.41-42)

En este texto, el teórico francés explica cómo el fin ecológico no debe depender de cuestiones aisladas, sino que deberá ocuparse de tres tipos de ecologías, el medioambiental, el de relaciones sociales, y el de la subjetividad humana. La tendencia a centrarse únicamente en el medioambiental, como ocurre la mayoría de las veces, da lugar a acciones que no aportan al cambio; que el sistema consigue absorber y volver suyas, neutralizándolas. Esta compartimentación de los saberes y su separación con la propia práctica suponen una pérdida total de conciencia con el ámbito social y el entorno, evitando así la formación de comunidad que se propone.

Algunos de los motivos concretos de la pérdida de comunidad actualmente pueden ser:

La tendencia impuesta a ocupar todo el tiempo de la vida, primordialmente con el trabajo y el consumo. No disponer de tiempo libre implica no disponer, a su vez, de tiempo para pensar acerca de la propia situación; implica mantener a la persona ocupada, entretenida, y así, cegada. Esta situación conforma una sociedad que desconoce su propia naturaleza y su propio devenir, convirtiéndose simplemente en una marea de cuerpos automáticos; de cuerpos que carecen de libertad alguna. A esta cuestión, se suma la calidad de la democracia contemporánea, que no es más que una falsa democracia⁹. Se consuela a la población afirmando que es el pueblo quien elige cuando en la realidad no es capaz de gobernarse a sí mismo; perdiendo también toda su autonomía.

Esta incapacidad de elección y esta vida completamente regulada por otros en lugar de por la sociedad misma, que es considerada como si de personas incapaces se tratara, saca a flote los restos del humanismo ilustrado en la contemporaneidad; ese “todo para el pueblo, pero sin el pueblo” nunca tan obvio. ¿Cómo iba a ser posible la autogestión sin un gobierno propio? Cuando queda claro que la sociedad contemporánea está basada en el control y el poder, se demuestra esa total pérdida de igualdad y por tanto de horizontalidad, que a su vez refuerza la idea de la falsa democracia.

Por último, si además, esta dinámica sienta sus bases en la explotación de todo *lo otro*, tanto personas como espacios, que pueda servir para los fines del desarrollismo, nos encontramos con una pérdida sistemática del concepto de sostenibilidad y por tanto con la destrucción del propio entorno y la autodestrucción de la misma sociedad. Sostenibilidad significa balance, y la explotación se presenta como lo contrario a la misma, tal y como expone el grupo Consejo nocturno:

La metrópoli es la concreción territorial de un orden abstracto que aspira a prescindir de toda base material para reproducirse, es esa fuerza efectivamente en obra sobre la Tierra que es negación de la Tierra. En todas sus manifestaciones corporales, la metrópoli representa la rabia impaciente por abolir la materia y el tiempo, pero fracasa invariablemente, pues conquista únicamente una autonomía relativa en su falsa construcción de una segunda naturaleza al margen de toda naturaleza. (2018, P.45)

En contraposición con los sistemas de la Metrópoli y del CMI, situamos otro sistema, también integrado, también global (aunque local a su vez): el sistema geoterrestre Gaia. La hipótesis de Gaia fue primeramente ideada por el químico James Lovelock y la bióloga Lynn Margulis, como un complejo sistema autorregulado cuyo fin es mantener la vida en el planeta. Bruno Latour toma esa idea y dice que Gaia “no es sinónimo de Naturaleza, porque Gaia es extremada y terriblemente local” (Latour, 2011) por lo que quiere escapar de la idea romantizada e idealizada de Naturaleza, aquella Naturaleza, con mayúsculas, como la Historia con mayúsculas, inabarcable por el ser humano, y también ajena al mismo, que ya no existe. Gaia no es Naturaleza, Gaia no es un ideal, y tampoco algo divino, es un sistema.

⁹ Consideramos esta democracia falsa en el sentido griego, donde se supone que el poder de decisión político reside en el pueblo. En la actualidad, esta “democracia” debería llevar otro nombre, ya que la única decisión tomada por el pueblo es la de asignar a un representante de forma parcial; ya existe el de “gobierno representativo” aunque es poco utilizado. En el Estado español, esta realidad se vuelve aún más obvia si observamos quién se presenta como jefe de Estado: el rey.

Así que, en definitiva, Ella es demasiado frágil como para cumplir el papel tranquilizador de la antigua naturaleza, demasiado despreocupada por nuestro destino para ser una Madre, demasiado incapaz de ser propiciada por pactos y sacrificios para ser una Diosa. (Latour, 2011, P.74)

Resulta por tanto interesante pensar en cómo se han creado diferentes sistemas en red que producen también diferentes impactos sobre nuestra vida como seres humanos y sobre nuestro entorno, y cómo mientras unos no permiten la formación de comunidad, otros la facilitan. ¿Nos toca entonces conformar un nuevo sistema donde la comunidad sea la forma de vida?

2.3. COMUNIDAD HOY

Para alcanzar esa comunidad como forma de vida, debemos basarnos no en pequeñas medidas sino en propuestas reales de cambio; propuestas que partan de la raíz del problema, y que puedan ayudarnos a pensar en un nuevo futuro. Ese nuevo futuro no debe basarse únicamente en la historia, tampoco debe intentar ser algo radicalmente nuevo. El futuro se construye como una mezcla entre aquello procedente del pasado, aprendizajes del presente, e ideas utópicas como aquello a lo que se aspira.

2.3.1. El común.

Si bien recientemente se ha comenzado a hablar acerca de la economía de los comunes y del “procomún”, especialmente desde que Elinor Ostrom consiguiera el Premio Nobel de Economía en 2009 por su obra *El gobierno de los bienes comunes* (1990) como respuesta a Garret Hardin y su estudio sobre la “tragedia de los comunes”, la gestión comunal de los bienes se remonta a mucho tiempo atrás.

Una economía de los bienes comunes debe venir de la gestión comunal, y a su vez, la gestión comunal debe partir de un tipo de propiedad que no sea ni la pública, ni la privada. Es aquella propiedad comunal, o propia de la gente, que termina por casi desaparecer entre el siglo XIX y principios del XX, la que induce a la misma desaparición a la gestión comunal de los bienes y la dinámica económica más propia de la comunidad. La existencia, por tanto, del territorio comunal y de la gestión comunal van de la mano, pues una no puede existir sin la otra, de la misma forma que ambas dependen de una comunidad fuerte que las mantenga.

Los bienes comunes, pues, en palabras de Algarra son “un cuerpo de bienes rústicos pertenecientes al común, que por naturaleza son un complemento del cultivo de la tierra y de la subsistencia familiar. Recursos comunales son los pastos, los bosques, las aguas, los páramos, las salinas, la casa, etc.” (Algarra, 2018, P.87) En la Constitución de las Cortes de Barcelona de 1283 ya aparecían algunas referencias sobre el comunal, referido a bienes como caminos y vías públicas, aguas corrientes y fuentes, prados, pastos o bosques. Esta tradición de gestión comunal y de las prácticas comunitarias en la península ibérica tiene su origen en los pueblos prerromanos, habiendo sido atacada en su momento por la gestión del Imperio Romano. De la misma forma que ocurre con las sociedades de tipo comunitario, al caer Roma, reaparece el comunal. Algarra continúa:

El individualismo romano (*ius utendi et abutendi*) se oponía al comunalismo de estas sociedades que estaban bajo servidumbres y obligaciones colectivas, con espacios comunales al servicio de todos los miembros de la comunidad y que no se podía apropiar nadie. La romanización no va más allá de la construcción de ciudades y de su administración impuesta. Una vez el mundo urbano romano entra en crisis y empieza a desaparecer, vuelven a aparecer costumbres y formas de organizarse anteriores. (P.90)

La desaparición final de este tipo de gestión y de territorios viene provocado por el ascenso de los Estados liberales, de esta forma, el liberalismo convierte la gestión comunal en gestión bien privada, bien estatal, alejando aún más a la población de un gobierno propio en cuanto a bienes materiales.

Se hacía valer el principio según el cual las tierras debían ser propiedad de quienes las explotaban para suministrar productos al mercado e impuestos al Estado y no para la subsistencia familiar, impuestos destinados principalmente a amortizar la creciente deuda estatal, contraída sobre todo para financiar los gastos militares. Por este motivo, los bienes pertenecientes a manos muertas, es decir, aquellos que estaban fuera del mercado y que eran fuente de subsistencia de la economía familiar, se desamortizaron y pasaron a manos particulares. (P.292)

¿Cómo se proyecta ésta desaparición a día de hoy? Las propiedades de los bienes que históricamente se han considerado como comunes actualmente se encuentran a caballo entre lo público y lo privado y, por tanto, entre la gestión por parte del Estado y la del mercado. Esto impide, según Luis González, “la aparición de singularidades, que es algo imprescindible para la adaptación a los distintos contextos y un rasgo definitorio de la gestión comunitaria” (2015, P.16). Si bien Guattari nos explicaba cómo necesitamos partir de una construcción de subjetividad, de lo colectivo (en cuanto a relaciones sociales) y de aquello en relación con el entorno (o medioambiental), ¿cómo construimos de esta forma sin acceso a las singularidades? ¿cómo hacer que esa construcción sea propia, cuando tanto el problema como la solución aparentemente posible vienen dadas? Y, ¿cómo pensar en una sociedad para el futuro bajo estas características? Quizá sea más oportuno construir una sociedad basada en valores como el apoyo mutuo o la colaboración, en lugar de la competitividad y el poder.

Encajan porque en la gestión comunitaria la diferencia entre lo productivo y lo reproductivo se diluye, al ser ambos factores igualmente visibles para la satisfacción de las necesidades. Encajan porque quien apuesta por los bienes comunes es porque entiende las ventajas de compartir frente a competir, (...) y la reciprocidad crea más sociedad que la economía de la redistribución (más propia del Estado) y el intercambio (típica del mercado). (Luis González, 2015, P.14)

¿Y cómo construir este futuro sin una sociedad capaz de gobernar lo propio de manera propia y no de manera impuesta? Para la gestión común se necesitará de una sociedad capaz de autogobernarse y de ser autónoma tanto política como materialmente, ya que como afirman Ibáñez y Castro "(...) crear o mantener un bien común implica crear o mantener la soberanía de un sujeto capaz de gobernarlo y gestionarlo. Y el capitalismo tiende a dejar apenas huecos y pequeños resquicios en los que pueda emerger ese sujeto comunitario que resulta incompatible con su dinámica." (2015, P.9). Por tanto, se necesitará un tipo de economía que tienda a lo local, que sea de cercanía, que se construya por y para las personas, no por y para el mercado.

Pero, ¿qué relación tiene este tipo de economía con el concepto de comunidad? La realidad es que para construir lo común se necesita de la comunidad, pues ni la comunidad podría mantenerse sin unos medios propios, ni esos medios comunes podrían mantenerse sin una comunidad que cuide de ellos. La teoría ecofeminista habla de los seres humanos como seres ecodependientes e interdependientes, que estamos sujetos a los límites de la tierra. Si nuestro entorno se destruye, seremos incapaces de mantener la vida. Como afirman Maria Mies y Vandana Shiva (1993, P.59), "estas <<simbiosis>> o esta <<interconexión viva>>, tanto en el seno de la naturaleza como en la sociedad humana, son la única garantía de que la vida, en su sentido más amplio, podrá mantenerse en nuestro planeta."

De la misma manera, esa interdependencia nos habla también de los cuidados entre las personas y de la ayuda mutua, que deben funcionar de la misma forma que el cuidado por el entorno y el bien común disponible en el mismo. En una dinámica de tipo comunitario debemos cuidar de las personas integrantes de la misma, al igual que esperamos que esas personas cuiden de nosotros/as. Como explica Maria Mies en su texto *No Commons Without Community*:

Los comunes no podían existir sin una comunidad que cuidara de ellos. Por otro lado, no podía existir una comunidad real sin comunes. Todas las personas de la comunidad eran responsables de mantener y de cuidar a los comunes, incluidos los niños. Esta responsabilidad no venía impuesta por una ley formal, porque era evidente para todos que la supervivencia y la subsistencia de las personas dependía de los comunes y del libre trabajo comunal. (...) la comunidad tenía la obligación de cuidar de los pobres que no podían cuidarse a sí mismos. (Mies, 2014, P.i107-i108)

En el funcionar comunitario, la ayuda se da en el interior del marco de la misma, las ayudas exteriores no son necesarias, pues existe una red de apoyo lo suficientemente fuerte como para valorar las demás vidas de la comunidad al nivel de la propia. Ya en la Edad Media esta autosuficiencia era colectiva, pues el tipo de relaciones que se forjaban en estas comunidades eran de tipo horizontal, sin necesidad de intervención institucional. Se vivía cerca de amigos y vecinos con quienes se generaban relaciones sociales intensas, especialmente en las ceremonias y fiestas populares. No eran, además, las familias, quienes estaban al servicio de la colectividad, sino que era al contrario: el colectivo estaba al servicio de las familias. (Algarra, 2015, P.122)

2.3.2. Propuestas comunitarias en la historia reciente.

Este tipo de organización social, político y económico ha sido también un ejemplo para la construcción de propuestas en la historia reciente. Estas propuestas, pueden también servir como ejemplos para construir un futuro, tanto por sus aciertos como por sus errores.

A finales del siglo XIX ya comenzaba a haber propuestas de agricultura comunitaria por parte de grupos migratorios judíos con tendencia sionista socialista que se asientan en la zona de la actual Israel, que, aunque fracasando, se presentan como los antecedentes de los Kibutz. El primer grupo Kibutz como tal surge en 1909, es el de Degania. Al no aparecer aisladamente este grupo, sino formándose muchos otros, el Kibutz se presenta como un movimiento, como una tendencia; que, además, llega hasta nuestros días como propuesta activa a tener en cuenta.

La legislación cooperativa israelí establece una elaborada definición de Kibutz, describiéndolo como "Sociedad Cooperativa de desarrollo cuyos miembros viven en comunidad, organizada según los principios de propiedad colectiva de los bienes, del trabajo personal (rechazo de la mano

de obra asalariada), de la igualdad y de la cooperación en los ámbitos de la producción, del consumo y de la educación.” (Gorroño, 1985, P.87)

La sociedad kibutz podría definirse con estas características en cuanto a organización política: abolir división entre gobernadores y gobernados, participación directa por asambleas, no separación de poderes (en asamblea general), decisiones por votaciones, mínima reglamentación escrita, reparto de autoridad y rotación de cargos.

Esta propuesta se conforma como una acción de resistencia muy potente ante el sistema organizativo actual, aunque que cabría destacar existen desigualdades en cuestiones de género. Emma Levin, miembro Kibutz, decía en 1937 “Día a día llevamos a la práctica la utopía en el Kibutz. Pero la utopía de la vida de igualdad absoluta entre compañeros y compañeras la postergamos para un mañana lejano.” (Malo, 2019)

Como expone Gorroño, una investigación sociológica llevada a cabo en 1967 por miembros Kibutzim demostró que el 67% de las mujeres se dedicaban a “actividades de servicios consideradas convencionalmente como femeninas”. Estas serían actividades como educación, enfermería, cocina, etc. Además, aparentemente sólo un 8,9% se dedicaba de manera estable a la agricultura, y tan sólo un 0,6% trabajaba fuera del ámbito Kibutz, especialmente en instituciones de movimiento kibutziano. (Gorroño, 1985, P.103).

Aunque el tema de género en cuanto a roles de producción pareciera ir cambiando, se debió en mayor medida a las guerras de la segunda mitad del siglo XX. Otro tema a destacar fue la educación colectiva llevada al extremo, separando a los pequeños de sus familias a la temprana edad de entre 2 y 6 semanas para ser criados en guarderías comunales; desfavoreciendo notablemente a esas generaciones ya que en edades tan tempranas los niños y niñas necesitan mantenerse cerca de sus madres. La situación actual es que los kibutz llevan unos años disminuyendo poblacionalmente, y cambiando algunas de aquellas cuestiones que les caracterizaban y tanto interesan a la hora de formar comunidad.



Fig. 3. *Mujeres kibutz.* [Fotografía] Recuperado de <https://www.pinterest.es/pin/204069426838827206/>

Cercano temporalmente al movimiento de los Kibutz, está el movimiento hippie. Probablemente los kibutz fueran uno de sus referentes, y aunque este movimiento promovido por la generación de jóvenes de los años 60 y 70 surgiera con una serie de ideas que podríamos llamar revolucionarias y se volviera incluso popular, sobre todo en Estados Unidos¹⁰, no terminan de crear cambios reales y ha llegado hasta nuestros días como moda o una experiencia. Aunque hayan surgido propuestas muy interesantes de estos ambientes, su debilitamiento puede haberse dado por su falta de determinación y de fuerza política, además de dejarse llevar por cuestiones morales que no favorecían a formar una comunidad real y de forma seria. De todas

¹⁰ Afín a este movimiento es también sonado el caso de las movilizaciones estudiantiles llamadas de “mayo del 68” en París.

formas, sí existía una corriente dentro de este movimiento que lo entendía como acción política y de resistencia, y por ello, también sirven como propuesta.

Con poca consonancia con el movimiento hippie, aunque si compartiendo territorio, se encuentran los amish. De estas comunidades religiosas americanas descendientes de europeos de la zona del sur de Alemania y Suiza podemos destacar su forma de vida austera, y que rescaten las nociones de colaboración, humildad, sencillez, amor y trabajo del cristianismo primitivo; funcionando como propuesta comunitaria. Por otro lado, resultan menos interesantes en muchos otros aspectos, partiendo de que no se conforma como un movimiento con una intención política sino como un dogma religioso a seguir, rozando lo sectario. Además, aunque algunos aspectos, como que reúsen de la utilización de tecnologías modernas, puedan parecer interesantes en un principio, no funcionan como propuestas realmente políticas, sino más bien como formas de mantenerse anclado al siglo XVIII.

Volviendo a Europa y a propuestas políticas cabría destacar ZAD o *Zone À Défendre* (Zona A Defender en castellano) que surge en Francia en los años 70 como oleada de resistencia ante el intento de construcción de un aeropuerto (Aeropuerto Grand Ouest) en una zona habitada por especies animales amenazadas, bajo el lema de “contra el aeropuerto y su mundo”; aunque no es la única propuesta bajo este nombre, la de Notre-Dame-des-Landes es la más famosa¹¹. Esta comunidad, habitada por gente muy variada, surge desde el ecologismo y funciona con cierta autosuficiencia, se construyen sus propias casas, producen al completo sus propios alimentos y se organizan mediante asambleas.

No es hasta el año pasado, en 2018, cuando esta propuesta de comunidad combativa comienza a decaer; actualmente se encuentra en muy mala situación. Esto se debe a la presión policial que ha habido durante los últimos años, desestabilizando a la comunidad desde dentro y provocando enfrentamientos internos.

Pasando ahora a la Península Ibérica, se pueden mencionar los movimientos actuales de repoblación rural y las ecoaldeas, que, aunque la mayoría comiencen con intención de cambio, les queda mucho recorrido por delante. Este tipo de propuesta puede que no termine de funcionar debido a que se plantean en un primer momento de forma idílica y no realista; de forma hedonista. Además de que son muy pocos los proyectos de este tipo, no funcionan en forma de red, quedándose aislados unos de otros como movimiento. A esto se suman los problemas de convivencia que terminan por desestabilizar estas propuestas. Un ejemplo que tuvo fuerza, pero ya fue desalojado recientemente es el de Fraguas, en Guadalajara¹².

Por último, resulta importante introducir al movimiento kurdo. Kurdistán ha sido un pueblo nunca reconocido como Estado a lo largo de la historia, y absorbido por el Imperio Otomano. En un primer momento, a mediados del siglo XX se forma un partido de corte marxista-leninista para intentar conseguir ese Estado no reconocido. Con el tiempo, ciertos sectores deciden cambiar el enfoque de la lucha, se organizan asambleariamente y consiguen armarse y defenderse, organizados de forma horizontal. A pesar de todo, no han conseguido obtener la fuerza suficiente y la actual Turquía está terminando con ellos.

2.3.3. Propuestas para el presente.

Las propuestas para el presente deben comportarse como factores de cambio que puedan ayudar a construir un futuro, como siempre, generado mediante una mezcla de aprendizajes pasados y de proyección de una utopía. La viabilidad de la práctica colaborativa se ha demostrado en los últimos años debido a las crecientes investigaciones históricas, políticas y sociales, y la “tragedia de los comunes” de Hardin ha pasado a ser nada más que un mito.

Si sabemos que el sistema y la economía globalizada generan múltiples problemas, debemos buscar alternativas, como buscar otras formas de consumo. Estas alternativas deben estar basadas en la colaboración y deben tender a una economía de cercanía, basada en lo local, y que atiendan al respeto tanto por las personas como por el entorno. La simple acción cotidiana de acceder a un supermercado y ver ofertados mayoritariamente productos de importación debería reflexionarse. ¿Qué implicaciones conlleva? Implica producción al otro lado del mundo, que a su vez implica una economía desigual y explotación laboral, resulta difícil entender cómo los distribuidores obtienen una mayor rentabilidad trayendo productos del otro lado del mundo el lugar de optar por los productos locales. Implica también un gasto de combustibles fósiles excesivo debido a la gran distancia que se debe recorrer desde el lugar de producción

¹¹ Artículo “Madre, me voy a la ZAD” de El Salto Diario (2018), disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/el-sobresalto/madre-me-voy-a-la-zad>.

¹² Artículo “Una llamada para defender el pueblo recuperado de Fraguas” de Ter García (2019), disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/pueblos-recuperados/llamada-defender-pueblo-recuperado-fraguas>

hasta nuestra nevera, y a la red de distribución una vez ha llegado ese producto a nuestro país, o a nuestro continente.

¿Acaso es posible mantener este complicado entramado productivo y comercial indefinidamente? ¿Qué implicaría entonces la producción local? ¿Y la producción propia o compartida? Implicaría libertad. Libertad de consumo, de elección, de construcción de una salud propia, de trabajo, incluso (en parte) económica. Implicaría soberanía alimentaria como otra de las propuestas a tener en cuenta, tal y como Ángel Calle propone (2015):

(...) proponer soberanías alimentarias o estrategias de decrecimiento para garantizar la reproducción democrática de bienes ambientales, alimentar un cooperativismo más allá de las estructuras formales del Estado y la economía capitalista, entre otras iniciativas, son ejemplos de la percepción de que los cierres se han proyectado ampliamente sobre lo social y sobre las bases de nuestra vida. (P.50)

Esta construcción de soberanías nos acercará a su vez al concepto de autonomía, pues como explica Adrián Almazán en la conferencia *Las desmesuras urbanas (I): ¿volver al campo mientras el mundo se derrumba?* (2019), la construcción de autonomía implica revertir el proceso de apropiación, por ello debemos reapropiarnos de nuestra alimentación y eliminarlo de las manos de la industria alimentaria. Explica, además, cómo la autonomía se conforma por una autonomía política (basada tanto en lo colectivo como en lo individual en cuanto a desarrollo de sentido crítico) y una autonomía material, que será la que permita la reproducción social. Esa economía material, se compone a su vez por soberanía alimentaria, y energética.

Como propuesta, Almazán habla de una “nueva ruralidad” que permita construir metabolismos reproducibles y reinaugurar espacios de autonomía y libertad, y nos acerque a un cambio civilizatorio y una transformación cultural radical. Sin duda, no debemos romantizar el pasado, pero quizá tampoco debemos olvidarnos de aquello que conforma nuestra historia y nuestra cultura¹³. Además, esta nueva ruralidad no debe confundirse con una “vuelta al campo” que esconda la metropolización de estos espacios, o con una vuelta que implique únicamente caminar hacia atrás social y técnicamente (principalmente porque es imposible).

Otra característica de gran importancia debe ser la de trabajar desde los cuidados, la ayuda mutua y la colaboración, que nos ayuden a alcanzar la sostenibilidad necesaria en la vida. Sostenibilidad que no es sino un equilibrio entre potencias.

Resulta urgente afrontar la relocalización de la sostenibilidad de la vida, donde los trabajos de cuidados deben pasar a desempeñarse de la manera más local y equitativa posible. Este cambio de paradigma implica una total reestructuración de los tiempos sociales que impulsen una responsabilidad social sobre el cuidado y permitan poner en el centro de las actividades la sostenibilidad de la vida. (GFD, 2015, P.21)

La teoría ecofeminista habla de mantener el cuidado de la vida (de las vidas) en el centro de la política, y la crisis actual no podría identificarse únicamente como climática, o únicamente económica; de esta forma seguiríamos partiendo la vida en disciplinas desligadas. La situación actual podría definirse, como hace Herrero (2019), como un “momento de guerra contra la vida, una crisis ecosocial”. Esta crisis viene dada debido a la tensión estructural que existe entre una forma de organizar material, simbólica y culturalmente la vida, que además, viene impuesta. Por tanto, estos modos de organizar deben reestructurarse radicalmente para sostener tanto la vida propia como la ajena, como seres interdependientes y ecodependientes que somos.

¹³ Hablamos de una cultura basada en el territorio, en la especificidad local y en las particularidades del lugar a las que unos determinados comportamientos sociales se amoldan. Resultaría absurdo y destructivo adaptar una cultura ajena a un territorio determinado. De la misma manera, la idea de “cultura global” homogeneiza el territorio y los haceres locales particulares, destruyendo los cuidados que estos espacios demandan. Por ejemplo, no sería adecuado, trasladar la cultura indígena del desierto australiano, de la selva amazónica, o de los territorios helados de Alaska, a la montaña pirenaica; la cultura debe construirse de forma diferente. Esto no significa que no se pueda aprender de otras culturas, pero la historia propia del lugar aportará datos directamente aplicables al territorio específico.

2.4. ÁMBITO DE LA INVESTIGACIÓN: EL ÁRBOL COMO INDIVIDUO, EL BOSQUE COMO COMUNIDAD

¿Qué significa el árbol en el presente? ¿Qué significa el bosque? ¿Podemos acaso hablar de comunidad sin hablar de ellos? La importancia simbólica que tanto el árbol como el bosque contienen con respecto al vivir comunitario, hace inevitable su conexión simbólica. Esta conexión, esta simbología, no es meramente poética. Esta conexión nos habla y traslada también a necesidades reales y problemáticas de nuestro presente.

El árbol, los bosques, nos hablan de la profunda relación de las personas, y en particular de la vida comunitaria, con el lugar, con el entorno, y con la naturaleza. Nos hablan de situarse, de conocer, y también de pertenecer. Nos hablan de un hacer basado en la ayuda mutua, en los cuidados, y en la interdependencia. Nos hablan de un hacer situado; un hacer en común; un hacer, que es vida.

2.4.1. El individuo-árbol.

¿Podemos ser árbol? Y, ¿qué significa ser árbol?

El árbol ha sido madre; ha sido padre; ha sido jefe, aunque un tipo de jefatura que ahora sería difícil de comprender. El árbol ha sido también compañero, o compañera; ha sido lugar, y ha sido vida. El árbol, a lo largo de la Historia (y de las historias), se ha comportado de muchas maneras, ha tenido múltiples formas, ha sido heterogéneo y cambiante. El árbol, ha tenido también variados significados. El árbol ha significado sabiduría y respeto, ha significado relación, ha significado soberanía. El árbol, además, ha significado dios, o diosa. Ha significado también nexo, entre mundos y entre significados.

Todos estos significados, todos estos cuerpos y seres, pertenecen o han pertenecido a culturas de las que poco ya nos llega. Estas culturas, las antiguas o primitivas, y las nativas o tribales, organizaban y basaban su vida en torno al árbol. No eran las comunidades quienes marcaban los ritmos del mundo, sino que era el entorno, con sus fases y sus ciclos naturales quien dictaba el fluir de las vidas. El árbol es la figura en la que recae la sabiduría, y también en la que recae el poder de la vida. El árbol, es el árbol de la vida y es también el árbol del bien y del mal en la mitología judeocristiana. Del árbol se aprende, del árbol se sabe, y del árbol se vive.

En torno al árbol, que también es soberano, se ha reunido la comunidad. Esto no es de extrañar pues el árbol ha sido también el lugar de preferencia para el resguardo y el cobijo, tanto del sol como de la lluvia, y nos ha aportado alimento y otros útiles materiales. El árbol, además, tiene una larga vida. Su vida se alarga varias generaciones humanas, y podría decirse que ha sido también testigo de nuestra evolución. El árbol, nos vio incluso tocar el suelo por primera vez, y allí dar nuestros primeros pasos.

Ese árbol soberano, ese árbol como lugar de reunión y figura central, es el árbol del que nos habla Ignacio Abella en *Árboles de junta y concejo* (2015), pues el árbol ha servido como lugar en torno al cual se organizaban en concejos abiertos las comunidades rurales de la península ibérica hasta bien entrado el siglo XIX. Estas comunidades pueden haber acogido esa tradición de las previas comunidades peninsulares formadas tras la caída del Imperio Romano, que puede, a su vez, hayan mantenido esta tradición debido al sustrato cultural que las comunidades prerromanas dejan en la península, en particular en la zona norte. Esta característica cultural es bien conocida entre los pueblos prerromanos y célticos, pues de ellos nos llega el símbolo celta del árbol de la vida, habiendo sido utilizado también en túmulos como *cuerpo sagrado*. De estos pueblos, viene también la figura de Irminsul, la columna venerada por los sajones que unía cielo y tierra, representada por un gran roble.



Fig. 4. Mateo, M. [Calco] Recuperado de Abella, I. (2015) *Árboles de junta y concejo*.

Podríamos decir que esta cultura generada en torno al árbol en este territorio, proviene a su vez de las sociedades paleolíticas y neolíticas peninsulares. Entre el arte rupestre encontrado en diferentes puntos, como las actuales provincias de Murcia, Badajoz, o León, se encuentran representaciones del Calcolítico de lo que podrían ser comunidades de personas reunidas alrededor o bajo un gran árbol, incluso en actividad festiva. ¿Por qué no iba a poder ser aún el árbol ese lugar para la comunidad?

Estos no son más que breves ejemplos de la enorme simbología existente a lo largo de la historia de dichos pueblos en torno al árbol, que no hace otra cosa que demostrar su profunda conexión con este ser vivo y con el entorno, que será el bosque. Además, es una demostración de la tendencia de las mencionadas sociedades al autogobierno y a la organización comunitaria que tan perseguida se ha encontrado en la historia más reciente. Sí, el árbol nos habla también de lo político, pues nos habla de autonomía y de soberanía:

(...) queremos resaltar el aspecto de los árboles de reunión como sedes de soberanía y legalidad, y por tanto, con frecuencia símbolos de resistencia frente a las injusticias e imposiciones de las autoridades [...] Podemos resumir que el árbol es pagano, disidente y salvaje por definición y en el mundo en que vivimos, parece un milagro que haya sobrevivido alguno de estos viejos seculares para dar testimonio de la antigua tradición. (Abella, 2015, P.46-47)

Este tipo de simbología se ha llegado a introducir en novelas fantásticas infantiles, que suelen utilizar las mitologías de pueblos nativos para intentar acercar a la naturaleza a los más pequeños, o acercarlos a un tipo de imaginario más cercano a estas sociedades que a las contemporáneas. Por ejemplo, la serie de libros de literatura fantástica infantil *Fairy Oak*, debe su nombre al gran roble que se encuentra en el centro del pueblo de la historia. Este árbol, corresponde a la identificación de árbol soberano o árbol de la sabiduría, ya que es el lugar en torno al cual las personas del pueblo organizaban sus reuniones, y era también ese mismo árbol, el consultor, el sabio, “quien más sabía del lugar”. Era costumbre incluso presentar al Gran Árbol a todo niño o niña recién nacido del pueblo.

Sin duda, en aquellas sociedades, esa relación con el árbol nos ayuda a descubrir su relación con los bosques, y así con la comunidad. Porque si el árbol puede ser individuo, el bosque podrá ser conjunto y por tanto comunidad. El bosque será comunidad y será comunitario.

2.4.2. La comunidad-bosque.

¿Podemos entonces *ser bosque*? Y, ¿qué significa *ser bosque*?

Si entendemos el bosque como un conjunto, como extensión de aquel individuo-árbol con tantos nombres y tan heterogéneo, el bosque será comunidad. Será comunidad porque dará lugar a ella, porque la recogerá y la protegerá. Si además proyectamos aquel profundo respeto de la figura del árbol sobre el bosque, el bosque será también lugar sagrado y lugar de vida. Lugar de vida porque es quien la engendra. No es de extrañar pues, que aquellas comunidades que proyectaban lo divino sobre el árbol, escondieran en el bosque a sus dioses, diosas, y demás seres míticos; no es de extrañar que su mitología surgiera del bosque, o incluso que su mitología fuera bosque.

Este hecho se puede apreciar si observamos la otra figura mítica que acompañaba a la Diosa madre: el hombre astado. Esta figura, compartida por múltiples mitologías en diferentes culturas, épocas y lugares del mundo se denominaba también “Dios astado”, “Señor del bosque”, “Hombre verde”, o “Señor de los animales”, y hacía referencia al “espíritu guardián de aquellos bosques primigenios, personificaba los ciclos del crecimiento, plenitud y marchitamiento de la vida vegetal.” (Piquero, 2017) De esta forma, el bosque, como conjunto y como ecosistema, se construía también en lo mitológico y lo cultural; y con ello, en lo humano.

La realidad es que, albergando a la vida, el bosque alberga a lo comunitario. Pero la relación entre el bosque y la comunidad será una relación de interdependencia. Cuidar al entorno es cuidar al bosque. Cuidar al bosque es cuidar de la comunidad. La comunidad recibe sustento, y ofrece cuidados. El bosque recibe esos cuidados, y devuelve el sustento primero. Estos cuidados, denotan por tanto reciprocidad y ayuda mutua. Las mismas comunidades que veneraban al árbol, mantenían este tipo de vínculo con el bosque. Y este vínculo era perseguido y censurado, pues era símbolo de autonomía y libertad:

Es comprensible que Augusto deseara que astures y cántabros, sólo semi-vencidos, pasaran a cultivar la tierra en vez de seguir viviendo de los bosques, de la caza y de los ganados, así como de aquellas pequeñas extensiones cultivadas. (...) los tiranos ansían que sus sometidos se extenúen en el trabajo, para que de ese modo se olviden de la libertad (...) (Rodrigo Mora, 2011, P.233)

Aquellos concejos que se reunían bajo los árboles, hablaban de cómo cuidar el bosque que les permitía prosperar. Entre los múltiples trabajos comunales que se daban en este tipo de sociedades, se daba el del cuidado colectivo de los bosques. Y es que, en estas zonas, podría decirse incluso que los bosques terminaron dependiendo de la existencia de estas comunidades para no ser saqueados por las dinámicas provenientes del poder. Para quien dañara a los bosques o abusara de este recurso natural, existían penas

acordadas por el conjunto de vecinos; ya que hacer daño al bosque, era hacer daño a la comunidad. En diferentes puntos de la península, existían trabajos de reforestación comunales. Por ejemplo, ya decía el viejo Fuero de Vizcaya que en euskera se llama *ondaxilegi* al terreno comunal destinado a las plantaciones, en el Bierzo se daba el cuidado de los bosques de castaños por parte de los vecinos, y en Galicia:

En los partidos judiciales de Lalín y la Estrada correspondientes a la provincia de Pontevedra, recogimos una costumbre practicada desde tiempos muy antiguos en los montes comunales. Se conoce con el nombre de postas, o plantaciones de arbolado, que hacen los vecinos, generalmente de castaños, logrando por este hecho hacer suyos el árbol y los frutos (...) la tierra continúa siendo de la comunidad en cuanto se refiere a pastoreo. (Bueno y Bardají, 2019, P.10)

Para aquellos territorios donde los Estados no han llegado al tipo de control político que se ha llegado en occidente, como puede ser en zonas amazónicas u otros territorios del sur global, esta dinámica sigue persistiendo y funcionando. Allí no es la antigua tradición perdida sino la forma de vida. Allí no se debe recuperar, sino que se debe mantener y por ello se debe luchar. Un gran ejemplo de este tipo de luchas son las mujeres del movimiento *chipko* de los años 70 en los bosques del norte de la India. Estas mujeres, pertenecían a una comunidad que dependía totalmente del bosque para su supervivencia. Este bosque entra en peligro cuando una empresa extractivista pretende convertirlo en una cantera de piedra caliza. Los efectos de este tipo de canteras sobre el territorio van desde la deforestación hasta la desaparición de manantiales y ríos; y de las comunidades locales. Las mismas mujeres explicaban cómo “se han secado doce fuentes. (...) La cantera está matando nuestros bosques y arroyos, nuestras fuentes de vida. Por esto estamos dispuestas a dar nuestras vidas para salvar nuestros bosques y ríos” (Shiva, 1993, P.393)

Este depender del bosque, este simpatizar con el bosque, produce la conciencia de ser bosque. Y es que esta dependencia no es una dependencia de la pobreza, o de la subordinación; es una dependencia de la libertad. Libertad que genera individuos libres (individuos-árbol) capaces de formar comunidad (comunidad-bosque).

Una de las formas de protesta que estas mujeres utilizaban era la de abrazarse a los árboles (de ahí la palabra *chipko*, que significa abrazo en hindi), para evitar que fueran talados. Para estas personas, su vida y la de sus familias dependían directamente de la vida de esos árboles; por ello, sacrificarse por los mismos era una lucha legítima. Ellas mismas explican que aquello que consideran lo más importante es:

Nuestra libertad, nuestros bosques y nuestro alimento. Sin ellos, no somos nada, somos pobres. Con nuestra producción de alimento somos prósperas, no necesitamos que los comerciantes y los gobiernos nos den empleos (...) Todo esto no solo nos da alimento para el cuerpo sino también fuerza moral, la fuerza de ser nuestras propias dueñas, de controlar y producir nuestra riqueza. (...) Nuestro poder es el poder de la naturaleza. (Shiva, 1993, P.396)

Actualmente, este cuidado y protección del bosque y del territorio se hace sumamente necesario, tanto ecológica como socialmente. Necesitamos a los bosques si queremos recuperar el territorio y volver a encontrar en nuestro entorno la capacidad de sustentación que en su momento contenía. Necesitamos esos bosques, y necesitamos que se hagan de forma colectiva, necesitamos que sean comunidad-bosque para que no vuelva a caer en manos de la gestión global, que genera un uso del bosque únicamente en pos de la productividad.

¿Qué hacer? La solución reside en el árbol, en el monte, en el bosque. No hay otra. (...) No se trata ahora de exponer por qué y cómo los árboles, cuando forman bosque, sólo por existir, son pluviales, y que su escasez y desnaturalización ocasionan sequía, aridez, déficit hídrico, infertilidad, desolación. No hay vida sin agua y no hay agua suficiente sin bosques auténticos. (Rodrigo Mora, 2016, P.47)



Fig. 5. (1970) *Mujeres chipko*. [Fotografía] Recuperado de lashojasdelbosque.blogspot.com

3. PRÁCTICAS COLABORATIVAS EN EL ARTE ACTUAL

¿De qué forma podemos abordar esa formación de comunidad desde la práctica artística?

Esa nueva forma de vida deberá venir impregnada de arte. Será el arte con su capacidad para crear nuevas formas de conocimiento, reflexión y análisis, la herramienta necesaria para generar nuevas dinámicas sociales en el presente. Se pretende ahora proponer el uso del arte contemporáneo como un lenguaje¹⁴ con el que crear nuevas concepciones de comunidad, y con el que continuar formando nexos de conocimiento, nexos sociales, y con ellos, red.

Ya que la formación de comunidad real parece ser necesaria para la construcción de una nueva sociedad, el arte se propone como una herramienta de alcance simbólico, disponible para toda la sociedad, en donde se mezclan el pensamiento crítico con lo experiencial. En este sentido, debemos ser conscientes de lo que supone utilizar el lenguaje del arte desde el enfoque de crear comunidad y de qué forma se instaura en el imaginario colectivo; evitando por un lado simplemente romantizar lo perdido, y por otro caer en la idea de progreso histórico¹⁵, defendiendo preferiblemente, en su lugar, una serie de cambios justos y éticos para nosotros y el medioambiente. En cuanto a la relación de estas prácticas con el propio entorno, como lugar de actuación, debemos diferenciar entre el habitar el lugar, y el consumirlo.

Algunas de las formas más efectivas de la puesta en práctica del arte como herramienta social y ética de cambio son las acciones colectivas o colaborativas, formando comunidad como proceso social. Aunque existen otras maneras de actuar creando comunidad, cercanas a la desobediencia civil, la movilización ciudadana o las acciones de activismo simbólicas. Se comentarán, a continuación, algunos de los artistas contemporáneos que trabajan la idea de formación de comunidad en sus obras:

3.1. El “hacer comunitario” en el arte.

En la década de los 50 se dieron los primeros *happenings*, como primeras acciones colectivas en el espacio urbano. Esta práctica venía de la mano de *Fluxus*, un movimiento que aunque surge en ese momento, fue más activo entre los años 1962 y 1978. Fluxus surgió como una asociación internacional distendida de artistas que trabajan en una amplia variedad de medios, incluyendo partituras, performance, eventos, publicaciones y muchos más. Los años 60 se conformaron como la década de la experimentación, y son muy comunes prácticas como los *happenings* de Allan Kaprow; los eventos multimedia de John Cage; *performances* frente a audiencias como en las *Antropometrías* de Yves Klein y su concepto de “pinceles-vivientes” donde se utilizaría el cuerpo como herramienta directa para pintar, concepto compartido por el grupo japonés Gutai; los espectáculos plagados de violencia del accionismo vienés; el *landart* de Nancy Holt, Robert Smithson o Walter De Maria; las derivas urbanas de los situacionistas; o el videoarte de Nam June Paik (Atkins, 2008).

Esta tendencia cada vez más creciente de generar la activación del público, y no únicamente su observación (muda), abre las puertas del arte del momento de una forma que nunca antes se había hecho, ya que es cuando el arte se vuelve más heterogéneo. Este tipo de prácticas no solo abre horizontes en el mismo marco de la práctica artística, sino que diluye sus propios límites; el arte no será aquí únicamente por y para el arte, será para la política, para el entorno, para la gente, y por qué no, para la comunidad, pues como comenta Robert Atkins (2008, P.53), “estas prácticas con frecuencia se superponen más plenamente con aquellas de esfuerzos más orientados hacia la comunidad, o incluso con las de activismo político y mediático, en comparación con las asociadas con el sistema profesionalizado que llamamos obra de arte”.

Y si volvemos al lugar de la plaza, la plaza convertida en “no-lugar”; dentro de las propuestas artísticas que podemos calificar de dinamizadoras, podemos encontrar las de acción en el barrio dentro del ámbito urbano o las de acción colectiva. En la actualidad proliferan los espacios de huertos urbanos, donde se juntan diferentes tipos de personas del barrio donde éstos se ubiquen, animando a estas personas a conformar

¹⁴ Nos referimos aquí a la idea de “arte como lenguaje” mediante el cual se puede acceder a determinadas “conversaciones” o “diálogos”, sin necesidad de tratarse de un lenguaje únicamente visual o hablado.

¹⁵ La idea de “progreso histórico” es aquella que entiende la Historia del ser humano como una línea ascendente y unidireccional, que puede llevar a pensar que el ser humano debe comportarse de una determinada manera, o debe aspirar a un comportamiento social y económico determinado de forma “natural”. A esta idea se contraponen las ideas de historia como ciclo o historia como estructura en capas.

comunidad dentro de su barrio, cuidando un lugar, que es de todos y todas; los huertos. Los cuidados son cuestión que se torna crucial en la actualidad. ¿Cómo formar una comunidad y asegurar su durabilidad sin existir una red de cuidados dentro de la misma? La cuestión no es sólo conformar sino persistir. “*Habitar es devenir ingobernable*, es fuerza de vinculación y tejimiento de relaciones autónomas” dice el grupo Consejo nocturno, y añade citando a su compañero Marcello Tari “La cooperación vivida en el sabotaje de la metrópoli es la misma que es capaz de construir una comuna. Saber levantar una barricada no quiere decir mucho si al mismo tiempo no se sabe cómo vivir detrás de ella.”

Estas dinámicas, que se encuentran en esos límites difusos del arte actual, quizá se acerquen al concepto de “escultura social” acuñado por Beuys, que se explicará en las próximas páginas. Quizá, sea de esta forma, no pretendiendo únicamente hacer arte sino utilizar ese arte (arte que es lenguaje), como se produzcan los verdaderos cambios.

Entorno a estas cuestiones aparecen los movimientos de *guerrilla-gardening* o *guerrilla-huerta*; propuestas de movilización ciudadana y de barrio. Estas propuestas de guerrilla urbana se autodenominan como *articultores* o *artistas*, y algunos de su haceres son los de utilizar las bombas de semilla, resignificando ese sentido del bombardear como algo referente a lo bélico, para formar bosque y comunidad al mismo tiempo revitalizando también así ciertos espacios urbanos. Esta resignificación es algo propio del arte, es una forma de generar nuevos conceptos, nuevos nexos de ideas, para llegar así a otro tipo de entendimiento. Aunque este tipo de propuestas de *guerrilla* no entren en los circuitos habituales del arte, no se alejan tanto de la forma de hacer que se toma desde allí; pues resignificar la bomba como creadora de vida, se asemeja al resignificar la pistola como “agente de la vida” que nos comenta Pedro Reyes. Sobre el huerto urbano cabría destacar la propuesta de *Esta es una plaza* en el barrio de Lavapiés en Madrid; propuesta que revitaliza un “no-lugar”, un descampado, en pleno barrio que se encuentra en proceso de gentrificación, formando así comunidad y lugar colectivo.

A continuación, se pasará a comentar algunas obras o proyectos artísticos que se relacionan con estos conceptos.

3.1.1. *Cadaqués Canal Local* de Antoni Muntadas.

Es en 1974 cuando el artista catalán Antoni Muntadas plantea como proyecto artístico la formación de un canal de televisión no gestionado por el Estado franquista del momento, y lo llama *Cadaqués Canal Local*. En este proyecto se trajo a la localidad tecnología de video portátil y la comunidad que lo programaba nutrió el activismo político local, al aportarles los medios de producción televisivos (Atkins, 2008). Podría decirse que este proyecto conforma una televisión comunitaria, donde la red de comunicación podría parecerse más a algo gestionado por la gente y donde la información no se vería tan sesgada o manipulada.

3.1.2. *Crossroads Community* de Bonnie Ora Sherk.

A principios de la década de los 70, la artista Bonnie Ora Sherk comienza a idear un proyecto de especial interés, pues en un primer lugar plantea el aprovechamiento para la comunidad de un “tercer paisaje”, aunque ella no lo denominara de esta forma. El proyecto *Crossroads Community (The Farm)* (1978-80) se sitúa en un territorio con múltiples pertenencias, desde el ayuntamiento a entidades privadas, pues se compone por una parcela abierta, un parking, y otra zona entremezclada con grandes columnas que sujetan carreteras y puentes. Esos pequeños trozos de césped bajo grandes puentes y entre carreteras son uno de los tipos de tercer paisaje difícilmente aprovechable por la comunidad, que se escapan de la gestión comunitaria pero tampoco son utilizadas como productivas por la metrópoli, son parches.

En este proyecto, la artista buscaba un espacio “donde diferentes tipos de artistas y también no-artistas pudieran reunirse y analizar algunas de las mitologías y prejuicios entre diferentes géneros, estilos y formas culturales. Todo esto debía estar conectado con otras especies — plantas y animales” (1981).



Fig. 6. Sherk, B. (1978-80) *Crossroads Community (The Farm)* [Fotografía del espacio del proyecto]
Recuperado de <http://www.hotpotatoes.it/2019/12/27/the-farm-bonnie-ora-sherk/>

Esta “granja”, termina comportándose como espacio para la creatividad y el aprendizaje, donde se organizan múltiples muestras y actividades artísticas, algunas planteadas para niños de escuelas cercanas. Servía también como centro comunitario, lugar para el cuidado de plantas y animales, permitía servir como espacio de aprendizaje para la agricultura urbana y la educación medioambiental, y contaba con un teatro y una escuela. Según la propia artista:

Sentí que era muy importante crear *The Farm* [La Granja] como un vehículo para conectar fragmentos físicos y conceptuales, para reunir a personas de todas las edades de diferentes orígenes económicos y culturales, personas de diferentes colores y luego personas en relación con otras especies. *The Farm* fue producto y proceso de cientos de personas. Emanaba como parte de un inconsciente colectivo, una solución parcial al error urbano y cultural — algunos de los cuales eran específicos del lugar. (1981)

Aunque la propuesta plantea apropiarse de esos lugares no utilizados por la comunidad, admite abiertamente presentarse como “solución parcial”, al contrario de otras propuestas que carecen de autocrítica, cuestión que habla a su favor.

3.1.3. *El Siluetazo* de Las Madres.

Dejando ese “tercer paisaje”, tenemos la acción colectiva de *El Siluetazo* (1983) del grupo Las Madres. En este caso, el espacio de intervención es un “no-lugar”, lugar despersonificado y desterritorializado actualmente, y arrebatado de la utilización comunitaria: la plaza metropolitana. Esta acción colectiva de movilización ciudadana permite utilizar de nuevo, aunque por un breve periodo de tiempo, la plaza como lugar para la gente. Esta acción demuestra el sentido político y crítico de la huella corporal, de la silueta, realizada con la colaboración de ciudadanos de Buenos Aires en la misma calle, en la Plaza de Mayo. En este caso utilizándola para reclamar la presencia de los cuerpos ausentes, “con el propósito de configurar un cuerpo social, el del desaparecido como figura base de la reivindicación política”, comenta Garbayo Maeztu (2016, P.61).

3.1.4. Joseph Beuys.

Un año antes, en 1982 Joseph Beuys llevaba a cabo *7000 Oaks – City Forestation Instead of City Administration* con motivo de la Documenta VII de Kassel. En esta acción colectiva, múltiples personas voluntarias se enzarzan en esta reforestación conjunta, lo que el artista denominó “escultura social”, en ella se plantan 7000 robles, cada uno de ellos acompañado de una columna de basalto como marca.

El proyecto no se terminó hasta el año 1987, después de su muerte, por su hijo Wenzel Beuys. La idea de escultura social del artista alemán iba mucho más allá de juntarse para plantar árboles, ya que se trataba del eje vertebrador del concepto de obra total para el artista. En la Documenta VI, en el año 1977, Beuys participa dando una muy breve conferencia televisada, donde él mismo explica su concepto de “escultura social”:

(...) Arte que ya no se refiere únicamente al mundo del arte moderno, al artista, sino que comprende una noción de arte relacionada con todo el mundo y con toda aquella pregunta y problema de los organismos sociales en los que la gente vive. Sin duda, tal noción de arte ya no se referiría exclusivamente a los especialistas del mundo del arte moderno, sino que se extendería a todo el trabajo de la humanidad. (Zimbardo, 2008, P.130)

Aunque en este estudio la acción de reforestar sea de especial interés, ya que nos habla del bosque, también se debe destacar su propuesta de *Universidad Libre Internacional para la Creatividad y la Investigación Interdisciplinar* (1974), que se plantea como una escuela alejada del sistema académico y que admite a todo tipo de estudiantes.



Fig. 7. Beuys, J. (1982) *7000 Oaks – City Forestation Instead of City Administration* [Acción]
Recuperado de <https://de.phaidon.com/agenda/art/articles/2014/may/12/how-joseph-beuys-celebrated-his-63rd-birthday/>

3.1.5. *When Faith Moves Mountains* de Francis Alÿs

Una de las acciones colectivas más destacadas por la Historia del arte reciente es *When Faith Moves Mountains* (2002) de Francis Alÿs. Esta acción no era exactamente un *site-specific*, pero sí una acción situada. En este proyecto, el artista recluta 500 voluntarios peruanos para mover arena de una duna en Ventanilla, a las afueras de Lima. ¿Cuánto se mueve esa montaña? 10,16 cm. Según el propio artista, “la acción de lima quería resocializar el *Landart*, quería rehumanizarlo convirtiendo la escultura en una experiencia masiva, mientras se refería a la condición de personas sin tierra.” (Zimbardo, 2008, P.158) El mismo artista explica:

Aquí, hemos intentado crear una especie de *Landart* para los sin tierra [*land-less*] y, con la ayuda de cientos de personas y palas, creamos una alegoría social. Esta historia no está validada por ningún rastro físico o adición al paisaje. Ahora dejaremos el cuidado de nuestra historia a la tradición oral ... Solo en su repetición y transmisión se actualiza el trabajo. (Doherty, 2004, P.8)

Bajo este punto de vista, el significado que hace que pierda importancia (o quizá que la gane) es el de la acción misma de mover una montaña. ¿Qué pasa cuando un grupo de personas mueven, literal y físicamente, esa montaña? ¿Qué produce mover una montaña de arena? ¿Seres manipulables? ¿O quizá, seres capaces de hacer cualquier cosa gracias a su convencimiento?

3.1.6. Agnes Dénes.

La artista Ágnes Dénes organiza entre 1992 y 2013 otro proyecto colectivo, de reforestación nuevamente; *Tree Mountain – A Living Time Capsule*. En este caso, la propuesta consiste en una plantación colectiva de 11.000 árboles, llevada a cabo por 11.000 personas en una montaña cercana a Ylöjärvi, Finlandia. El gobierno finlandés se compromete a otorgar el derecho de custodia de esos árboles a los plantadores y sus herederos por un período mínimo de cuatrocientos años. ¿Podría considerarse ésta una forma de arrebatar espacios al control global desde la práctica artística? Quizá que se gestione por parte de las personas participantes durante 400 años sea interesante, pero ¿qué supone que se trate de una “donación” del gobierno? El territorio seguirá siendo público (propiedad estatal) y no común.

Otra obra de la misma artista, aunque no de naturaleza colectiva, que también nos habla de utilizar espacios propios de la metrópoli como lo es un solar dispuesto para ser edificado en Manhattan, es la de *Wheatfield, a Confrontation* (1982). En esta obra la artista utiliza algo más de 8000 m² para crear una plantación de trigo. Este territorio metropolitano se mantiene ocupado por el cultivo desde que se planta hasta que se recoge, evitando que se edifique en ese lugar durante varios meses.

3.1.7. *La casa de todos* de Francesco Careri.

Como prácticas de construcción colaborativa cabría destacar al arquitecto y autor del libro *El andar como práctica estética* Francesco Careri (2002) quién además de llevar a cabo prácticas de derivas con sus alumnos, organiza proyectos participativos con personas en riesgo de exclusión social como puede ser en barrios gentrificados o con personas gitanas viviendo en campos en Italia. Por ejemplo, con el proyecto *La casa de todos* (2008), se planea la construcción de una casa con la ayuda de estudiantes universitarios y los habitantes del campo “Casilino 900” durante todo un mes. Este campo de trabajo contaba con 1000 personas de cuatro nacionalidades diferentes, que nunca habían trabajado conjuntamente hasta el momento de construir esta casa. Se conforma como un proyecto relacional en la medida en que son estas personas quienes terminan por tomar decisiones sobre la construcción de la casa, convirtiéndose el artista y los alumnos en guías de ayuda y no actores; donde se toman decisiones comunes.

3.1.8. *Palas por pistolas* de Pedro Reyes.

En esta línea, aunque con otro tipo de materiales que no son naturales, cabría destacar la obra de Pedro Reyes, *Palas por pistolas* (2008). En este proyecto, el artista consigue organizar una recogida de armas en la ciudad de Culiacán, en el oeste de México, lugar con una alta tasa de muertes por disparos; consigue 1527. Esas armas fueron posteriormente llevadas a fundición para fabricar otras 1527 palas idénticas, que serían después utilizadas para plantar también 1527 árboles en una acción colectiva. El artista comenta que “este ritual tiene un propósito pedagógico de mostrar cómo un agente de la muerte puede convertirse en un agente de la vida”¹⁶.

3.1.9. *Tree Project* de Hiroshi Suraini.

Otro proyecto que se conforma entorno a lo colectivo y a la recuperación de los bosques, es *Tree Project*, el proyecto abierto desde 2007 del artista japonés Hiroshi Suraini. En este proyecto se plantea la recuperación de los árboles “hibaku-jumoku”, una especie arbórea superviviente del bombardeo de Hiroshima. Distribuyendo las semillas de esta especie a lo largo del mundo, se han obtenido más de cuatrocientos participantes a lo largo de 23 países.

3.1.10. Basurama.

Por otro lado, aunque en líneas paralelas, el colectivo Basurama propone “encontrar los residuos allí donde no sería tan obvio hallarlos y estudiar la basura en todos sus formatos”, al fin y al cabo, pretenden sacar y mostrar lo escondido bajo la alfombra. Afirman también pretender “establecer una plataforma para que entren en contacto y trabajen juntos personajes del entramado social que ocupan lugares muy diferentes y

¹⁶ Disponible en su web: <http://pedroreyes.net/palasporpistolas.php>

sin embargo no están muy alejados, considerándose también como un nodo creativo- espacio de encuentro”¹⁷.

De esta forma aparecen proyectos desde lo colectivo y hacia lo colectivo, o sea por y para la comunidad; siendo un grupo de artistas quienes inician estas dinámicas y teniendo como fin dinamizar también a esas otras personas y de otros lugares. Han llevado a cabo proyectos por diferentes países, entre ellos construir parques o zonas de juego con materiales considerados como basura, como en *Estación de recuerdos CeCrea La Ligua* en Chile (2017), *Neumáticos que dejan huella* en el Parque de juegos en Maestro Rodrigo, Aranjuez (2017) o *Zaborra Puztu* en Lekeitio (2016). Otro proyecto interesante es *Refugio contra la soledad* en Madrid (2018) junto con el grupo Los Carpinteros con motivo de la exposición La NO Comunidad, que consiste en una estructura instalada en el centro de la ciudad mediante la cual se invita a entrar a los transeúntes y así formar comunidad.

3.1.11. Sopa Thai de Rirkrit Tiravanija.

En otro caso, dentro de una galería de arte, y no en el entorno público o común, presenta Rirkrit Tiravanija la propuesta de *Sopa Thai* que ha llevado a cabo en diferentes ocasiones, como forma de comer de forma colectiva, propone a los espectadores cenar para así entablar conversación y quizá así acercar un poco más a esas personas a la vez que plantea preguntas sobre lo que puede considerarse como arte. El artista afirma que “se trataba de reanimar ciertas estructuras para abordar el cambio de contexto, devolver lo cotidiano a los objetos que habían sido catalogados en una determinada esfera de valor cultural.” (2012) Se busca la cooperación, se busca la estética relacional de la que habla Nicolas Bourriaud (1998); ¿pero con quién se relaciona una galería? La galería ha sido siempre el lugar por excelencia para la comercialización del arte, lo que nos llevaría a considerarlo como un espacio de consumo; un espacio que continúa perteneciendo a la metrópoli.

3.1.12. Escuela de Arte Útil de Tania Bruguera.

Ante estas cuestiones Tania Bruguera propone un tipo de utilización del espacio en este caso institucional, del museo, para conformar la *Escuela de Arte Útil* en lo que se llamaría “Movimiento Inmigrante Internacional” (2010-2015). Lo que la artista pretende con esta práctica es utilizar el arte como herramienta para decir, crear ecosistema social, repensar el rol del arte en la sociedad, que la institución se abra a públicos nuevos, hacer el arte, útil, para todos, como arte combativo; en definitiva, acercar el arte contemporáneo a las personas de los barrios lindantes con la institución, intentando hacerla un poco más “de todos/as” y dinamizando a estos grupos.

Por otro lado, desde la crítica institucional Andrea Fraser afirma que los museos instruyen y seducen para que se refuercen los valores que institucionalizan, aunque también propone no ir contra la institución sino hacernos con ella. De todas formas, siempre que se parta de la institución se partirá del sistema, y esa *Metrópoli Global Integrada* o *CMI* seguirán presentes, ejerciendo poder y dificultando la comunidad real.

3.1.13. Forest Law de Ursula Biemann.

Alejándonos un poco de la idea de acción colectiva como propuesta artística, pero sin dejar de lado el bosque y la soberanía alimentaria que este lugar permite, se presenta el proyecto audiovisual de Ursula Biemann, *Forest Law* (2014). El proyecto se basa en una investigación llevada a cabo en la frontera petrolera y minera de la Amazonía ecuatoriana, en su web explica cómo esta zona es una de las regiones más ricas en biodiversidad y minerales de la Tierra, actualmente bajo la presión de la expansión dramática de las actividades de extracción a gran escala. Sobre el proyecto dice “exponer una serie de casos legales emblemáticos que llevan al bosque a los tribunales y defender los derechos de la naturaleza”. Se expone además un sonado juicio ganado por los indígenas Sarayuku con “base en su cosmología del bosque vivo.”¹⁸

3.1.14. Fostering Duckweed – From Urine to Protein de Baggenstos/Rudolf.

También hablándonos sutilmente de la capacidad de aprovechar cualquier medio para obtener un alimento sostenible, cabe destacar el proyecto *Fostering Duckweed – From Urine to Protein* (2016/2019) de Baggenstos/Rudolf. En este proyecto, una mezcla entre la investigación científica y la artística, se consigue cultivar una especie de alga (llamada lenteja de agua y habitualmente considerada como una plaga) en aguas estancadas y siendo alimentada con orina humana. Posteriormente se organiza una cena donde se invita a las personas asistentes a probar aperitivos preparados con la lenteja de agua. De esta manera, los artistas

¹⁷ Disponible en su web: basurama.org

¹⁸ Disponible en su web: <https://www.geobodies.org/art-and-videos/forest-law>

plantean la idea de la posibilidad de utilizar este alga entendida como plaga, como un alimento, y cómo es posible generar un ciclo entre esta especie y el ser humano. Aunque tristemente, en esta propuesta nos volvamos a topar con la institución y con la galería como espacio de comercialización y de segregación en el circuito profesional artístico; ya que quien acuda a estos lugares serán únicamente aquellas personas específicas que ya se muevan por estos *innovadores* ambientes. ¿A quién llegará entonces la propuesta en cuestión? ¿Generará algún tipo de cambio real?

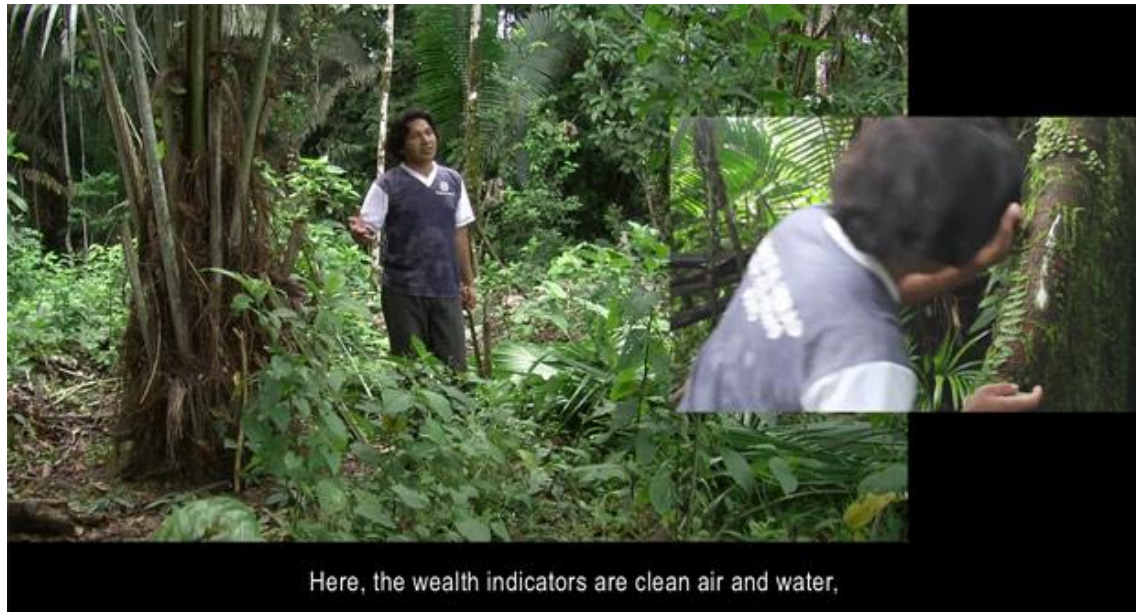


Fig. 8. Biemann, U. (2014) *Forest Law* [Videoinstalación] Recuperado de <https://universes.art/en/magazine/articles/2017/forest-law/>

3.2. Hacia una comunidad real desde el arte.

Para llegar, por tanto, a una comunidad real desde el arte, será necesario utilizar este lenguaje artístico para crear nuevos significados, nuevos nexos, nuevas concepciones del hacer y del vivir; ya que la utilización del arte como herramienta de cambio es de las más potentes.

Deberemos arrebatarnos espacios a la dinámica metropolitana, deberemos ocuparlos mediante prácticas colaborativas, transformarlos radicalmente, mantenerlos o cuidarlos, y compartir todo este tipo de saberes en red; para así seguir ampliando el camino. Esta forma de hacer colectiva, se da con las personas; y es la acción de las personas el mayor agente de cambio.

Por concluir, el arte como herramienta para formar comunidad o la mezcla teórico-práctica del hacer artístico, son cuestiones que también pensó la artista Bonnie Ora Sherk en el proceso de su obra *The Farm*:

tenía que ver con la teoría y la práctica del arte como una herramienta para la transformación cultural y la supervivencia de lo humano. La teoría tiene que ver con la utilización del arte como mecanismo para crear nuevos sistemas al completo — situaciones experienciales para el cambio cultural. (1981)

4. EL PROYECTO: TOMAR TIERRA, ECHAR RAÍCES



4.1. STATEMENT

El proyecto “Tomar tierra, echar raíces” pretende servir como un dispositivo de formación de comunidad en el presente frente a la problemática de la gran metrópoli. Se presenta para cuestionar los valores de productividad dados por el sistema y la “metrópoli global integrada”, proponiendo otras formas de relación con el entorno y con las personas, y funcionando de una manera más próxima a la comunitaria.

Se plantea la organización de una acción colectiva, donde diferentes personas voluntarias de la zona de Palmera (Valencia) decidan involucrarse en la formación de un bosque comestible. Este bosque comestible deberá contar con diferentes especies de árboles y arbustos, que permitan en un futuro que las mismas personas que lo cuiden puedan alimentarse de él en todas las estaciones de año.

La acción colectiva, donde cada persona plantará uno o más árboles (o semilla) irá acompañada de la asignación de un nombre para cada árbol, nombre dado por la persona que lo plante. También se recogerán las coordenadas exactas de cada árbol nombrado para así introducir posteriormente estos datos en un mapa virtual, donde podrá hacerse un seguimiento de estos individuos-árbol hasta formar un bosque completo, o una comunidad.

4.2. DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO

La idea.

Nuestro presente demanda un tipo de hacer basado en la acción colectiva, así como en la renovación de nuestras formas de organización en todos los sentidos de la vida, aunque en este caso se tome el de la alimentación. ¿Cómo entender o empatizar con el entorno sin hacerlo a su vez con otras personas?

La propuesta puede servir como una forma de activación, en la que entender cómo las destructivas dinámicas que nos rodean en nuestro día a día no tienen por qué ser las únicas, y que existen otras formas de entender la vida que no son tan difíciles de alcanzar. Por otro lado, el arte permite acceder a estas ideas de una forma diferente, la sensibilidad del lenguaje artístico permite acceder a nuevos conocimientos y experiencias.

De esta forma, estas prácticas resultan oportunas y necesarias, debido a la crisis ecológica y social actual, tanto reforestar como llevar a cabo acciones conjuntas que denoten cierta resistencia y actuación colectiva o comunitaria son de vital importancia.

El proyecto pretende abordar la pérdida de comunidad en la sociedad actual, causada principalmente por (y para) el sistema socioeconómico global y la dinámica urbana contemporánea, así como el desligamiento con el entorno intrínseco en este tipo de conductas, potenciando así los desastres ecológicos presentes. El ser humano contemporáneo, ya no se entiende a sí mismo como una parte del todo; ya no se considera parte de un grupo o comunidad real, sino como una porción, atomizada, en constante lucha con aquello que le rodea. El individuo, nunca tan individualizado, no se entiende ya ni como parte del grupo (o de la comunidad), ni como parte del espacio (o su entorno). Se entiende como ser desligado y desterritorializado; y, aun así, funciona como una parte más de una masa, que es el sistema vigente.

En este caso, el proyecto *Tomar tierra, echar raíces* pretende incidir en estos temas, abogando por una práctica colectiva que dé lugar a un diálogo en forma de práctica directa en el propio entorno. En esta acción, el árbol tomará la figura de individuo, individuo pleno que funciona en red, que necesita de otros para poder vivir, que o convive o muere. Sí, el árbol o individuo necesita del bosque, necesita de la comunidad. Somos por tanto árbol, aunque la metrópoli nos lo impida, y necesitamos funcionar en forma de bosque, necesitamos funcionar colectivamente; necesitamos formar comunidad y resistir.

De esta forma, plantando árboles, reforestando, formamos bosque y formamos comunidad. Pero la formación de comunidad en esta propuesta no se visibiliza sólo en la creación de ese bosque sino en el trabajo colectivo como tal, creando bosque de forma colectiva, formamos comunidad doblemente.

Por otro lado, nombrar a estos futuros árboles, poniéndoles un nombre propio, resignifica al individuo-árbol y acerca al partícipe de la propuesta a un ser que también necesita de otro para vivir, que también se comunica y que también enferma, sufre y muere. Ya no será “un árbol” sino que será “el árbol”, ese árbol nombrado como si de una persona se tratase. Además, nombrar y ayudar a nacer y crecer a un ser trae consigo la idea de potenciar los cuidados.

Ese individuo, ya con nombre propio, va a necesitar en sus primeras etapas de vida que le ayudemos a crecer erguido y a que no le falte agua, va a necesitar de la comunidad. Y por ello, se propone en el momento de la plantación recoger las coordenadas exactas de cada individuo-árbol, que serán introducidas posteriormente en una plataforma *online* que permita tanto seguir su evolución como recordar donde está creciendo cada uno.

Las personas voluntarias en esta propuesta, habiendo creado un tipo especial de vínculo con los árboles en cuestión debería continuar con el seguimiento del propio bosque, cuidándolo; cuidando tanto a la comunidad como al individuo.

El entorno.

El proyecto se plantea para la localidad específica de Palmera, en Valencia. De esta manera, el bosque comestible a plantar debe ser de tipo mediterráneo, pensado específicamente para el tipo de suelo y clima de la zona.

El terreno cuenta actualmente con naranjos, algarrobo, guayabo, aguacate, manzanos, granados y una higuera. Existe la posibilidad de plantar perales, olivos (o acebuche en su variedad silvestre), almendros y más higueras. Además, algunas de las especies arbóreas que se pueden adecuar correctamente al territorio mediterráneo son el limonero, el avellano, el nogal, la encina, la chirimoya, la parra, el laurel, el níspero, el mango, el granado, el ciruelo, el albaricoque o el melocotón. En cuanto a los arbustos u otros tipos de plantas, pueden ser la mora, el arándano, la frambuesa, o la fresa silvestre, y el romero, el tomillo, la menta, la hierbabuena, la ruda, la lavanda, el ajenjo, la acedera, el cenizo o la moringa.

Cada especie arbórea interactuará con el terreno y las demás especies que acompañe de una manera determinada. Algunas especies frutales servirán para dar alimento en forma de fruto, de otras la hoja resulta comestible, y algunas pueden servir como plantas medicinales. Algunas de ellas, como el nogal o la encina, podrían servir como estabilizadores del territorio, subiendo el calcio de las zonas más profundas del suelo y manteniendo la humedad del mismo. Unas especies con tendencia al crecimiento darán sombra y cobijo a otras más pequeñas, y entre todas ellas compartirán tanto nutrientes como agua.

Ciertamente, generar un bosque comestible en la actualidad no sólo trae consigo las ideas de la soberanía alimentaria o del trabajo colectivo, también nos habla de reforestación. La desertificación de la península ibérica va en aumento, y esta situación no puede frenarse (si es que esto es posible) únicamente reduciendo nuestras emisiones o nuestro gasto energético con intención de reducir el calentamiento global. Los árboles producen lluvia. Los árboles pueden cambiar el clima. Y una península ibérica (o cualquier territorio) repleta de bosques autóctonos y de especies entremezcladas podría generar incluso la reaparición de ríos y otros afluentes de agua, además de aumentar las precipitaciones.

Pero necesitamos un bosque vivo y variado. Necesitamos un bosque heterogéneo. Necesitamos un bosque que funcione en red, que se cuide y nos cuide. Este tipo de bosque no es aquel de crecimiento rápido como puede ser el pino piñonero o el eucalipto (especie australiana), implementados mayoritariamente a lo largo del siglo XX para la industria maderera y papelera, y que destrazan y aridifican el suelo ya que no generan un humus lo suficientemente nutritivo.

Cuando me refiero a la propuesta como “dinamizadora”, tampoco hablo únicamente del hecho de que las personas participantes colaboren en una o varias jornadas de trabajo; que también es importante. Me refiero también a dinamizar en ese entorno. A crear un posible núcleo donde dar lugar a iniciativas de reforestación y de proyectos relacionados con ello. Si cada persona participante consiguiera posteriormente juntar a personas allegadas, se podría, trabajando desde la conciencia, recuperar los suelos y bosques de la zona, pudiendo incluso generar un cambio en el clima específico de este territorio.

Acción colectiva.

Una característica importante del proyecto es que se trata de una acción colectiva. O sea, consiste en hacer colectivamente. ¿Qué implica este *hacer* colectivo? En primer lugar, cooperación, ya que el trabajo colectivo y la cooperación son aspectos sumamente necesarios para poder hablar de comunidad. Si queremos formar una comunidad real para el presente y para el futuro, debemos hacer una revisión completa de nuestras dinámicas, que vienen dadas por el sistema global. No se podrá formar una nueva comunidad si seguimos utilizando las dinámicas de la productividad y los valores individualistas que se fomentan en la contemporaneidad. Debemos generar nuevas dinámicas, nuevos valores, debemos repensar y cambiar todos ellos de forma radical.

¿Qué más implica este hacer colectivo? Diálogo. Implica diálogo y conversación; implica lenguaje. Este trabajo colectivo no será automático, requerirá un esfuerzo personal por parte de los participantes para entenderse, facilitando así el vínculo entre personas, primordial también para hablar de comunidad. Porque una comunidad formada por personas necesita de vínculos fuertes, donde imperen la confianza y el diálogo, no la obediencia y la imposición.

A su vez, el trabajo colectivo, el diálogo y las dinámicas comunitarias, implican tiempo. Implica tratar las cosas con el cuidado necesario, con el tiempo necesario. Quizá dedicarle tiempo a hablar con otras personas, a plantar árboles que requerirán un cuidado, y a ponerles un nombre, puedan ser formas de resistencia al sistema de la productividad.

Nombrar es cuidar.

En esta acción colectiva se nombrará a los árboles. Se les dará un nombre, un nombre propio, escogido por quien o quienes planten cada árbol o arbusto. ¿Qué implica nombrar un árbol? Lo convertimos en individuo, en individuo-árbol. Resignificamos a ese ser vivo mediante el lenguaje, se podría decir que lo “personificamos”. Pero esa personificación sirve para generar un vínculo de forma más fácil, no para traer a estos seres vivos a “lo humano”. Quizás también nos estemos resignificando a nosotros/as. Quizás así seamos un poco más árbol, árbol que funciona en red. Quizás así, seamos también un poco más bosque, bosque que es comunidad.

Este nombrar tampoco significa propiedad. No significa que ese árbol sea “mi árbol”, no significa que se haya construido un poder sobre ese bosque, o que sea un bosque “controlado”. Es un bosque libre, nosotros/as aportamos nuestra ayuda, nuestro apoyo, aportamos confianza y cuidados.

En esta comunidad-bosque, serán esos árboles, ese bosque, a quién debemos cuidar. Ese bosque también nos cuidará a nosotros/as permitiéndonos alimentarnos de él. De la misma manera, para que una comunidad prospere debe cuidar a su propio entorno como parte integrante de la misma.

¿Cómo se gestionarán estos cuidados en el proyecto? Se plantea de idea de organizar jornadas de cuidados para aquellas personas que hayan participado en la plantación o para personas que se unan a la dinámica posteriormente. Estas jornadas incluirán poda, recogida de fruto u otro tipo de cuidados menores, ya que el riego del terreno se encuentra automatizado. Se plantean para organizar unas cuatro jornadas al año, aunque esto se verá determinado por factores como las necesidades del mismo bosque o la participación más o menos activa de las personas que se hayan querido involucrar.

La plantación y el mapeo virtual.

Como plan de plantación se idea llevar a cabo una disposición de forma circular, en círculos concéntricos, siendo los círculos más interiores y de menor tamaño los que contengan las especies de menor crecimiento, y los círculos exteriores y de mayor tamaño los que contengan las especies que necesiten más espacio tanto para sus ramas y altura como para sus raíces. A medida que los círculos concéntricos se alejan del centro, la distancia entre anillo y anillo se irá haciendo también mayor.

En cuanto a la forma en que se dará el trabajo colectivo, se organizarán los grupos de trabajo o el tipo de ayuda en función de la cantidad de personas colaboradoras y en función de sus propias posibilidades, no basados simplemente en número sino en necesidades, ya que no sería lo mismo un grupo de dos personas jóvenes y activas que uno de una persona mayor y una con discapacidad. Para la asignación de nombres, se dispondrá de carteles donde escribir cada nombre propio y colocar en el pequeño árbol recién plantado, permitiendo así mantenerse visible a la hora de la identificación posterior y de la recogida de datos para el mapa virtual.

¿Qué se hará después con todo ello? Los datos de esa comunidad-bosque se irán trasladando y actualizando a un mapa virtual que irá dirigido a los públicos conectados de manera *online*. De esta forma, el proyecto y por tanto el bosque será visitable virtualmente.

Este mapa estará disponible para todas aquellas personas participantes del proyecto que deseen hacer un seguimiento del bosque, y para quienes se hayan interesado posteriormente sobre el proyecto y quieran visitarlo de manera virtual. En esta plataforma aparecerán los individuos-árbol situados y nombrados junto a imágenes y datos de su estado y crecimiento. Este mapa será un mapa ubicado, un mapa donde las coordenadas exactas de cada árbol y el entorno específico serán visibles, dando la posibilidad de generar recorridos por este bosque vivo desde la distancia.

Los datos posteriores se irán introduciendo y modificando a medida que el propio bosque crezca y que las personas lo cuiden. A medida que las personas participantes vayan tomando iniciativa y se vuelvan más participativas a la hora de identificar los cambios del bosque, podrán ir subiendo también esos datos y comentarios a la plataforma de mapeo virtual. Este mapeo servirá como registro tanto para ellos/as mismos/as como para toda aquella persona que se interese por el proyecto *Tomar tierra, echar raíces*.

En cuanto a la herramienta a utilizar, será preferiblemente la de Google MyMaps, ya que es una plataforma de código abierto que permite interactuar sin tener conocimientos específicos de programación. Este mapa se abrirá automáticamente pulsando un link de este tipo (a modo de maqueta): <https://www.google.com/maps/d/u/0/edit?mid=1kH5SeJ5WhtTUqJkwxXaU-1doxTOsdMPv&ll=38.94407062984517%2C-0.14845635686083103&z=19>

5. CONCLUSIÓN

Comencé esta investigación tratando de llegar a entender ciertas cuestiones; como una forma de abordar las preguntas que me perseguían. Creo haber respondido a muchas de estas preguntas, pero también en el proceso han aparecido otras muchas nuevas que aún no he sabido responder. Supongo que esto es lo que significa investigar.

De todas formas, el recorrido generado en este estudio me ha permitido organizar mejor los conceptos que englobo en mi práctica artística personal, me ha permitido incluso ver cómo llevaba tiempo rodeando las mismas temáticas. Teniendo claro cuál es la línea conductora que quiero seguir, ahora sé cómo abordarla de forma más ordenada. En este caso, en la parte teórica, ha sido la formación de comunidad desde la práctica artística frente a la problemática de la metrópoli (como sistema integrado); mientras que en la parte práctica ha sido la conexión simbólica entre los conceptos de bosque como comunidad y árbol como individuo. Estoy segura de que vendrán muchas más cuestiones cercanas a estas, puesto que el hecho de adentrarme en estos temas me ha hecho también descubrir muchos otros; me ha hecho abrir muchas otras puertas, ventanas, y caminos.

En cuanto a la investigación histórica creo haber aportado nexos entre significados que pueden seguir utilizándose para nuevos estudios teóricos o históricos, así como para la investigación artística y práctica artística. Además, los temas abordados son de gran importancia en el presente, y la investigación puede también ayudar a pensar en ese vivir futuro, y en la construcción de nuevas propuestas y dinámicas tanto en cuanto a lo político como en cuanto a lo puramente artístico.

Sobre la parte más práctica o experiencial, resulta complicado concluir algo que está inacabado o está proyectado a un futuro. Las dinámicas que el proyecto puede generar son aún desconocidas; puede tener un recibimiento estupendo o ser un verdadero fracaso. ¿Pero debería esto frenarnos como creadores/as?

Sin duda es una situación de incertidumbre; una incertidumbre que, además, acompaña a muchos/as debido a la situación que estamos viviendo. ¿Qué ocurrirá a lo largo de este año? No lo sabemos, pero tampoco debemos pretender saberlo. Debemos quedarnos con el pensar y el hacer. Nunca separados. No nos debemos frenar, esconder, o rendir. Debemos tener conversaciones, muchas, también de las incómodas, porque son las más necesarias. Debemos dialogar. Debemos caminar. Debemos cuidar.

Y así, podremos plantar, recoger, y nutrir; así podremos formar comunidad.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1. BIBLIOGRAFÍA

- Eisler, R. (1987) *The Chalice and the Blade: Our Story, Our Future*. Estados Unidos: HarperCollins.
- Quinn, D. (1992) *Ishmael*. Estados Unidos: Bantam Books.
- Quinn, D. (1996) *The Story of B*. Estados Unidos: Bantam Books.
- Quinn, D. (1997) *My Ishmael*. Estados Unidos: Bantam Books.
- Rodríguez, C (2014) *Pariremos con placer*. Cauac Editorial Nativa.
- Clastres, P. (1974) Ed. 2010. *La sociedad contra el Estado*. Virus Editorial.
- Gombrich, E.H. (1950) Ed. 1997. *La historia del arte*. Phaidon Press Limited.
- Maya, J.L. y Cuesta, F. La cultura mobiliar de los astures. En: Varios autores (1995) *Astures*. Gran Enciclopedia Asturiana
- Perea, A. La orfebrería castreña asturiana. En: Varios autores (1995) *Astures*. Gran Enciclopedia Asturiana
- Marsella, S.d. (ed. 2019) trad. de Escribano, J.F. *Sobre el gobierno de Dios*. Xeito Ediciones.
- Rodrigo Mora, F. (2011) *Naturaleza, ruralidad y civilización*. Editorial Brulot.
- Rodrigo Mora, F. (2012) *Tiempo, historia y sublimidad en el románico rural*. Potlatch Ediciones.
- Rodrigo Mora, F. (2016) *Las “malas hierbas” y el proyecto de una nueva civilización*.
- Vassberg, D.E. (1986) *Tierra y Sociedad en Castilla*. Señores, “poderosos” y campesinos en la España del siglo XVI. Barcelona: Editorial Crítica.
- Consejo Nocturno (2018) *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. Logroño: Pepitas de Calabaza S.L.
- Algarra Bascón, D. (2018) *El común catalán*. Cauac Editorial Nativa.
- Clément, G. (2004) *Manifiesto del tercer paisaje*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, SL
- Thomson, E.P. (1974) La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII. *Revista de Occidente* 133:54-125.
- Guattari, F. (1989) *Las tres ecologías*. Valencia: pre-textos (ed. 1996)
- Latour, B. (2011) *Esperando a Gaia*. Componer el mundo común mediante las artes y la política. De: Cuadernos de otra parte.
- Mies, M. y Shiva, V. (1993) ed. 2014 *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria editorial, s.a.
- Mies, M. (2014) No commons without community. De: *Community Development Journal* Vol 49. Oxford University Press.
- González, L. (2016) Sostenibilidad y bienes comunes. En: *Economistas sin fronteras*. (Ed.) El procomún y los bienes comunes. Dossieres EsF.
- Ibáñez, R. y Castro, C. (2016) Los comunes en perspectiva: eficiencia versus emancipación. En: *Economistas sin fronteras*. (Ed.) El procomún y los bienes comunes. Dossieres EsF.
- Calle, Á. (2016) Economías para los bienes comunes. Relevancia y prácticas. En: *Economistas sin fronteras*. (Ed.) El procomún y los bienes comunes. Dossieres EsF.
- GFD (2016) Decrecimiento feminista. Una perspectiva desde los comunes. En: *Economistas sin fronteras*. (Ed.) El procomún y los bienes comunes. Dossieres EsF.
- Gorroño, I. (1985) *Introducción al Kibutz*. Comuna, empresa, ideología. Bilbao: Colección Oinarri.
- Garbayo Maeztu, M. (2016) *Cuerpos que aparecen*. Performance y feminismos en el tardofranquismo. Bilbao: consonni.

- Abella, I. (2015) Árboles de junta y concejo. Las raíces de la comunidad. Libros del Jata S.L.
- Piquero, G. (2017) Mitología salvaje. Reconstruyendo la cosmovisión indígena europea. Cauac Editorial Nativa.
- Frieling, R. (2008) The Art of Participation: 1950 to Now. San Francisco Museum of Modern Art.
- Doherty, C. (2004) From Studio to Situation. Black Dog Publishing Limited.
- Careri, F. (2002) Walkscapes. El andar como práctica estética. Barcelona: Editorial Gustavo Gili SL

6.2. WEBGRAFÍA

- Estrabón (ed. 1787) Libro III de la geografía de Iberia. Disponible en: babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=ucm.5316517065&view=1up&seq=267&q1=muger
- Foucault, M. (conferencia de 1967) [Trad. De Lourdes, M] Espacios otros. Disponible en: https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1vlaA47f1bPV_Rl8JhSV6XAk369EHIXWb?hl=es
- Augé, M. (2009) Los “no lugares”, espacios del anonimato. Disponible en: https://tuxdoc.com/download/marc-auge-los-no-lugares-espacios-del-anonimato-una-antropologia-de-la-sobremodernidad_pdf
- Hodge McCoid, C. y McDermott, LR D. (1996) Toward Decolonizing Gender. Female vision in the Upper Paleolithic [Artículo] Disponible en: https://drive.google.com/drive/u/0/folders/1vlaA47f1bPV_Rl8JhSV6XAk369EHIXWb?hl=es
- Malo, P. (2019) Las mujeres en los Kibutz I [Artículo] Disponible en: <https://nosomoslilas.wordpress.com/2019/04/16/las-mujeres-en-los-kibutz-1/>
- Malo, P. (2019) Las mujeres en los Kibutz II [Artículo] Disponible en: <https://nosomoslilas.wordpress.com/2019/04/23/las-mujeres-en-los-kibutzsegunda-parte/>
- El sobresalto (2018) Madre, me voy a la ZAD. [Artículo] Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/el-sobresalto/madre-me-voy-a-la-zad>
- Gamo, R. (2017) Fraguas: ¿un pueblo okupado o repoblado? [Artículo] Disponible en: https://www.eldiario.es/castilla-la-mancha/fraguas-pueblo-okupado-repoblado_1_3426426.html
- García, T. (2019) Una llamada para defender el pueblo recuperado de Fraguas [Artículo] Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/pueblos-recuperados/llamada-defender-pueblo-recuperado-fraguas>
- Almazán, A. Las desmesuras urbanas (I): ¿volver al campo mientras el mundo se derrumba. En: Traficantes de Sueños (2019) Ecologismo o barbarie. [Conferencias] Disponible en: <https://traficantes.net/nociones-comunes/ecologismo-o-barbarie>
- Herrero, Y. ¿Crisis civilizatoria o crisis (únicamente) climática? En: Traficantes de Sueños (2019) Ecologismo o barbarie. [Conferencias] Disponible en: <https://traficantes.net/nociones-comunes/ecologismo-o-barbarie>
- Bueno, M. y Bardají, E. (2019) En defensa del pastoreo, los bosques y la libertad. [Artículo] Disponible en: https://www.revolucionintegral.org/images/PDF/defensa_pastoreo_bosques_libertad.pdf
- Snow, D. [Artículo] Disponible en: <https://www.abc.es/cultura/arte/20131018/abci-pinturas-rupestres-mujeres-manos-201310172231.html>
- Burnham, L. F. (1981) Between the Diaspora and the Crinoline: An Interview with Bonnie Sherk. [Entrevista] Disponible en: <https://umintermediai501.blogspot.com/2010/04/between-diaspora-and-crinoline.html>
- Fraser, A. (2005) *De la crítica de las instituciones a una institución de la crítica*. Disponible en: https://www.academia.edu/12197303/FRASER_-_De_la_cri_tica_de_las_instituciones_a_una_institucion_d_ela_cri_tica2
- Entrevista de Raimar Stange a Tiravanija (2012), disponible en: <https://www.spikeartmagazine.com/en/articles/interview-rirkrit-tiravanija>

Leakey, M. D. y Harris, J. M. (ed. 1987) Laetoli: a Pliocene site in Northern Tanzania. Oxford: Clarendon Press.

Página web de Pedro Reyes: <http://pedroreyes.net/palaspistolas.php>

Página web del colectivo Basurama: <http://basurama.org/>

Geobodies, página web de Ursula Biemann: <https://www.geobodies.org/>

6.3. VIDEOGRAFÍA

Herzog, W. (2010) La cueva de los sueños olvidados [Documental]

Varda, A. (2000) Los espigadores y la espigadora [Documental] Disponible en: <https://drive.google.com/drive/u/0/my-drive?hl=es>

Hosking, R. (2009) A farm for the future. [Documental] Disponible en: <https://vimeo.com/45712628>

Bennett, T. S. (2007) What a way to go: life at the end of the empire. [Documental] Disponible en: <https://vimeo.com/37072876>

Careri, F. El andar como práctica estética [Conferencia] Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_J-h92kODzc&t=1177s

“Joseph Beuys Tree Partnership” de CADVC, [vídeo] Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mJXlZz4vVx4>

7. ANEXO

7.1. DOCUMENTACIÓN VISUAL DEL PROYECTO

Fig. 9. (2020) [Localización del proyecto visto a través de Google] Recuperado de <https://www.google.es/maps>



Fig. 10 y 11. Trapote, I. y Rocher, E. (2020) [Bocetos de la posible disposición del bosque]

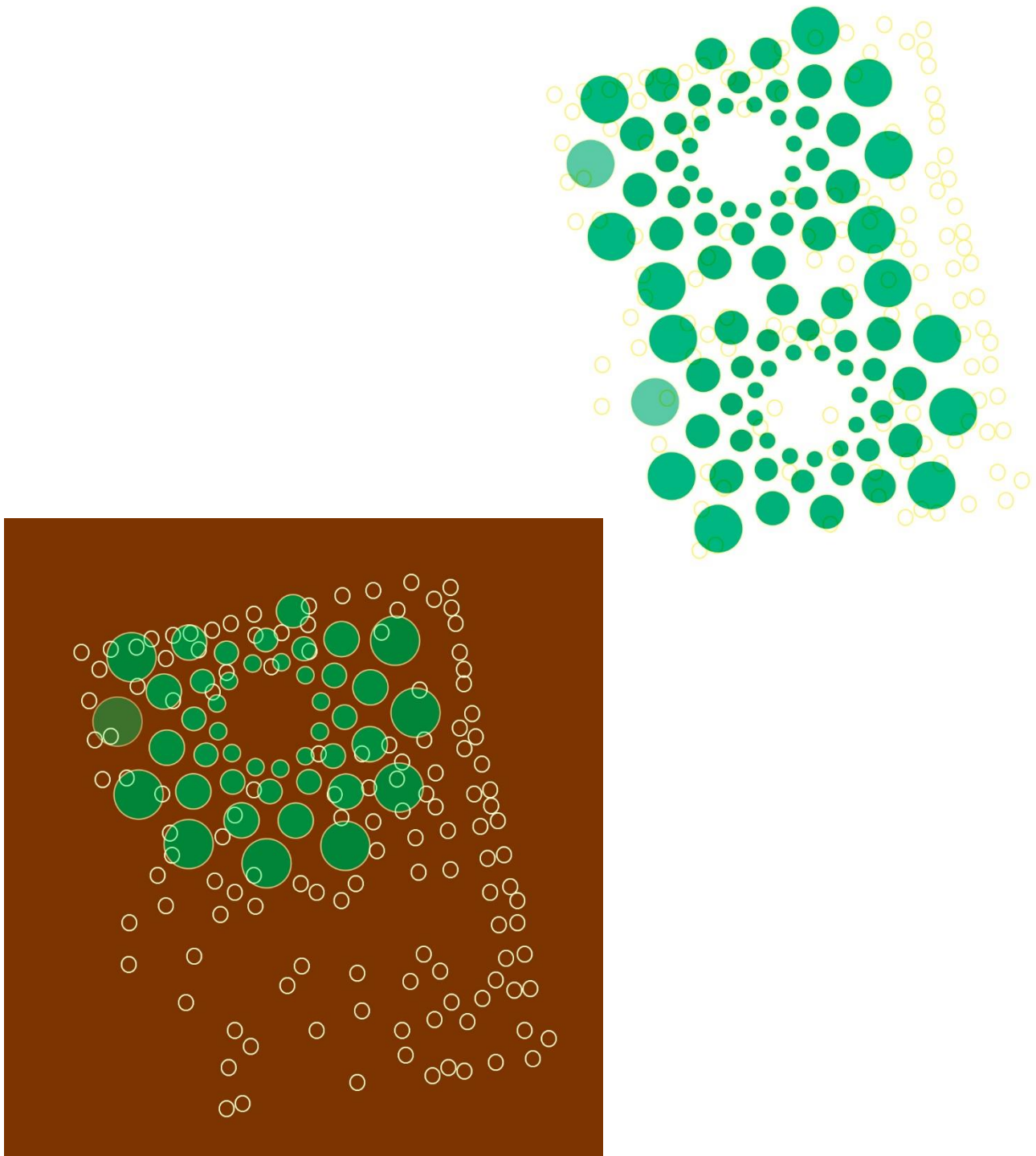


Fig. 12. Trapote, I. (2020) [Posible vista del bosque en la plataforma de mapeo online]

